



سلسلة دراسات

(٣)

ماد البمعات الفلسفة العربة

اور موربنا

ف

الواصل الفكرى المشرقى - المغربى

البحاث ومناقشات

ندوة الفكرى الثمانين

للشوخ محمد محمود بن القلامىة الشنقىطى

نواكشوط ١٨ - ٢٠ يونيو ١٩٩٦

إشراف

حماد الله ولد السالم

الناشر منشأة
بالاسكندرية

جلال حزى وشركاه

هذه الإصدارات

اتحاد الجمعيات الفلسفية العربية منظمة إقليمية تم تأسيسها عام ٢٠٠٠ في القاهرة تربط بين الجمعيات الفلسفية في شتى الأقطار العربية. تهدف إلى التنسيق بينها، وتعمل على إنشاء جمعيات فلسفية في الأقطار العربية التي مازالت تخلو منها. ويتمثل نشاطها في عقد مؤتمر فلسفي عربي مرة كل ثلاث سنوات من أجل الحوار الفلسفي العربي التخصصي والثقافي مثل «الفلسفة في الوطن العربي في مائة عام» الذي عقد عام ٢٠٠٠.

وتهدف مطبوعات الاتحاد إلى تشجيع النشر الفلسفي في الوطن العربي خاصة لدى الباحثين والأساتذة الشبان الذين يجدون صعوبة في نشر أعمالهم دفاعاً عن الثقافة العربية بكافة اتجاهاتها، وتدعياً للفكر الفلسفي العربي الرصين خاصة الرسائل الجامعية والأعمال الإبداعية. وهي إضافة إلى نشاط الجمعية الفلسفية العربية التي تأسست في عمان ١٩٨٣م وعضويتها فردية، والاتحاد الفلسفي العربي الذي تأسس في بغداد عام ٢٠٠٠ وعضويته فردية وجماعية.

دور موريتانيا

فى

التواصل الفكرى المشرقى - المغربى

بحوث ومناقشات ندوة الذكرى الثمانين
للشيخ محمد محمود بن التلاميذ الشنقيطى

(المتوفى بالقاهرة سنة 1905 بالقاهرة)

نواكشوط 18 - 20 يونيو 1996

إشراف وتنسيق

حماد الله ولد السالم

المنسق العام للجمعية التاريخية الموريتانية

أستاذ التاريخ الحديث - بجامعة انواكشوط

رئيس الجمعية التاريخية الموريتانية

الناشر: منشأة المعارف، جلال حذى وشركة

٤٤ شارع سعد زغلول - محطة الرمل - الاسكندرية - ت/ف: ٤٨٧٣٣٠٣ - ٤٨٥٣٠٥٥ الاسكندرية

٣٢ شارع دكتور مصطفى مشرفة - سويسرا - الاسكندرية ت: ٤٨٤٣٦٦٢ - ٤٨٥٤٣٣٨ الاسكندرية

الادارة: ٢٤ شارع ابراهيم سيد أحمد - محرم بك - الاسكندرية ت: ٣٩٢٢١٦٤ الاسكندرية

Email: monchaa@maktoob.com

حقوق التأليف: جميع حقوق النشر والتأليف والطبع محفوظة ولا يجوز إعادة طبع واستخدام كل أو أى

جزء من هذا الكتاب الا وفقا للأصول العلمية المتعارف عليها

رقم الإيداع بدار الكتب والوثائق:

اسم الكتاب : دور موريتانيا فى التواصل الفكرى الشرقى - المغربى

اسم المؤلف : حماد الله ولد السالم

رقم الإيداع : ٢٠٠٢/١١٢٢٦

الترقيم الدولى : 4-1034-03-977

التجهيزات الفنية :

كتابة كمبيوتر : مكتب سروات للكمبيوتر

طباعة : شركة الجلال للطباعة

مقدمة

د. حسن حنفي

«دور موريتانيا في التواصل الفكري المشرقى المغربى، كتاب جماعى من ثمان دراسات ويبين جوهر العلاقة الفكرية بين المشرق والمغرب ضد نظرية القطيعة الفكرية بينهما التى يروج لها بعض المفكرين المغاربة المعاصرين اعتزازاً بالخصوصية المغربية العقلانية الرشدية فى مقابل الخصوصية المشرقية الصوفية الغزالية . فقد كانت تربط موريتانيا دائماً بالمغرب أكثر من مجرد روابط تاريخية . وكانت مرتبطة أيضاً بالمشرق ارتباطاً فكرياً عن طرق الحج بمصر والحجاز عبر الشناقطة الموريتانيين على الرغم من معارضة القوى الاستعمارية لذلك . وقد سجل المؤرخون المشاركة انطباعاتهم عن الموريتانيين كما فعل الجبرتى مع الحسين بن النور الحنفى الطائفى الذى حضر إلى مصر وكانت له أشعار ورسائل ، ومن الشخصيات العلمية التى حضرت المشرق محمد بن حبيب الله المجيدى اليعقوبى (١٢٠٤ هـ - ١٧٩٠ م) . وكان من أبرز العلماء الذين جمعوا بين التصوف الطرقى والنزعة السلفية المتشددة ومعارفه اللغوية . وكان على اتصال بعالم اللغة المصرى محمد مرتضى الزبيدى . كما ذهب الأديب اللغوى محمد بن القلاميد التركزى (١٣٢٣ هـ - ١٩٠٤ م) إلى الحجاز ثم مصر . واتصل بالشيخ محمد عبده الذى قدره ودافع عنه . كما اتصل بمحمد رشيد رضا وأحمد حسن الزيات الذى عرفه عن قرب (١) .

وحل أحمد بن الأمين الشنقيطى إلى الحجاز للحج وللتحصيل العلمى ، واختلف مع أحمد البرزخى (ت ١٣١٩ هـ) . وألف كتاب «طهارة العرب» رداً على كتاب «الأمومة عند العرب» لأحد الدعاة المسيحيين . وتحدث عن نشاطه العلمى فى مصر التى ألف فيها معظم كتبه . وكان على اتصال بتوفيق البكرى وأحمد

(١) حماد الله ولد السالم : المثقفون الشناقطة فى المشرق العربى .

تيمور والسيد أمين الخانجي (١) .

وقد أكرم الخليفة التركي عبدالحميد الثاني محمد محمود بن التلاميذ الشنقيطي بعد أن سمع عن سعة إطلاعه بالعلوم بعد قدومه إلى الآستانة ، وأرسله إلى فرنسا والأندلس للبحث عن الكتب العربية الموجودة هناك . فوصف شعراً ليل باريس والأندلس الموحش والخالى من الآذان ، وزار مصر ، واتصل بالشيخ محمد عبده الذي أعطاه داراً قريبة من الأزهر . وسعى لإعطائه راتباً من الأوقاف . وظلا صديقين حتى فارقا الحياة (٢) .

وكان لمحمد بن محمود التلاميذ تأشير على المشرق . فقد أخذ عنه طه حسين وهو المشرف على رسالته طريقته النقدية (٣) .

وقد نشب صراع بين الفقهاء والأئمة في بلاد شنقيط في القرن الثاني عشر الهجري بعد الزويدة الفكرية التي أثارها محمد المجيدري ضد التمهذب في الفقه وفي العقيدة نظراً لهشاشة علم الكلام في إثبات العقيدة ولأن تحكيم العقل في مباحث الاعتقاد طعن في البنية (٤) .

وقد إثبت المؤرخون الأصول العربية اليمينية لصنهاجة وكتامة وأسباب هجرتهم إلى المغرب والحصراء . ومن ثم أخطأ ابن حزم وابن خلدون في نسبتها إلى البربر وليس إلى العرب (٥) .

وقد شكلت مسالك القوافل جسور الصحراء للتلاقح الحضاري بين الشعوب الأفريقية شمال الصحراء وجنوبها . ونسجت بين الشمال والجنوب عرى اقتصادية

(١) يحيى بن أحمد معلوم : حضور أحمد بن الأمين الشنقيطي في الحركة اللغوية والأدبية في مصر .

(٢) ماء العين بن محمد الأمين : محمد محمود بن التلاميذ الشنقيطي ، علاقات ورحلاته .

(٣) محمد عبدالرحمن ولد سيد أحمد : تأثير بن محمود بن التلاميذ على المشرق .

(٤) ودود ولد عبدالله الهاشم : جوانب عن الصراع الفكري في بلاد شنقيط خلال القرن الثاني عشر (الهجري) .

(٥) الفاني ولد الحسين : الأصول العربية لصنهاجة وكتامة .

اجتماعية وثقافية عبر العصور . مثال ذلك رحلة الولاى وأثارها التاريخية والثقافية (١) .

وقد وجه محمد بن محمد اللمتونى رسالة إلى الإمام السيوطى تتضمن خمسين سؤالاً حول قضايا دينية واجتماعية توضح افتقار زمنه إلى فن الكتابة الأدبية لرداءة أسلوبها . ويذكر الأجناس الأدبية النثرية الشنقيطية الثلاثة عشر : الحكاية ، النصائح الأدبية ، مقدمات المؤلفات ، المسلمات والتقاريط ، الرسائل الأدبية ، أدب الرحلات ، أدب القف ، المقامة ، الترجمة ، المقالة الأدبية ، القصة القصيرة ، الرواية ، المسرحية ، فالنثر الأدبى الشنقيطى ، ما زال يعاني من ضياع الكثير منه . وقد أدت الصحافة إلى توسع أجناسه ، وخلصته من التكلف والصناعة اللفظية (٢) .

وبالرغم من أن هذه الدراسات الثمان تكشف عن الروابط بين المشرق والمغرب عبر موريتانيا إلا أنها اتبعت المنهج التاريخى كما هو الحال فى الاستشراق دون أن تبين جوهر هذه العلاقات أو بنيتها . وربما ما يزال الوقت مبكراً للتعرض لقضايا الماهية، ما دامت الوقائع لم تستكمل بعد مما يستدعى مزيداً من الدراسات حول قنوات الروابط بين المشرق والمغرب عبر موريتانيا، والحفاظ على هذا الدور ، وفك الحصار عن ثقافتها العربية من الفرنكفونية التى تريد العودة ، والوهابية المتشددة، ومخاطر التطبيع ، وهو ما يستدعى أيضاً جهداً مضاعفاً من المشرق نحو المغرب ، من مصر وتونس ، ومن المغرب نفسه الذى يعتبر موريتانيا امتداده الطبيعى عبر الصحراء ، وقد يأتى يوم يكون فيه لموريتانيا دور آخر فى الربط بين العرب والافارقة عبر نهر السنغال .

اتحاد الجمعيات الفلسفية العربية

(١) محمد المختار ولد السعد : مسالك القوافل ودورها فى التواصل الثقافى بين طرفى الصحراء خلال القرن التاسع عشر ، قراءة فى رحلة الولاى .

(٢) أحمد ولد حبيب الله : النثر الأدبى الشنقيطى ، نشأة وتطوراً .

المثقفون الشناقطة فى المشرق العربى مراجعات حول صورة موريتانيا فى بعض الآداب العربية المشرقية

د. حماد الله ولد السالم

أستاذ بقسم التاريخ

كلية الآداب - نواكشوط

كغيرها من أطراف بلاد العرب، اندمجت، موريتانيا الأمس، على عهد الفتوحات ضمن فضاء دولة الخلافة، منذ أن خضدت السرايا العربية المنطقة من السوس⁽¹⁾، شوكة قبائل صنهاجة التى كانت تعمر المجال الصحراوى آنذاك. وقد أدت هذه العملية إلى تعرف المعنيين لأول مرة على الإسلام السنى السلفى (ولو بمستوى لفظى) تعرفا كفل لهم الاحتماء الدائم من خطر جيوش الفتح، وانتماء مجالهم الترابى (بلاد أنبيّة = صحراء صنهاجة) إلى الفضاء العربى الإسلامى بشكل حاسم.

ثم جاءت حركة المرابطين التى رسخت الإسلام الصنهاجى، وبعثت من أحضانه حركة توحيدية، ربطت بين المنطقة والمجال الإسلامى المغربى من جهة، ومع مركز الخلافة العباسية، عبر الولاء السياسى والتواصل البرونوكولى الدائم من وجه آخر.

غير أن موريتانيا لم تكن آنذاك قد وضعت بينها وبين المشرق العربى أسسا مكيّنة للعلاقات الفكرية والحضارية، بدرجة تجعل المصادر المشرقية تشير إلى حضور (موريتانى) يشار إليه وتوثق عنه أخبار يمكن أن تكون أساسا لصورة له

(1) راجع مثلا الهمدانى (ابن الفقيه) مختصر كتاب البلدان، ليدن إعادة طبع دار صادر، ص: 16.

عند المعنيين. وبذا فإنه لا يمكننا الحديث عن صورة للموريتانيين في المشرق إبان الحقبة المرابطية وإلا لكان الأمر مقصوراً على قلة من الصنهاجيين، ومن أوساط نبيلة في الغالب، رحلت إلى المشرق من أجل أداء الحج ولم تدون عنها المصادر المشرقية أى شئ يذكر. ناهيك عن أن المجتمع الموريتاني لا يقوم على أساس صنهاجى فقط بل يشمل مجموعات أخرى عديدة (هلاليون، حسانيون، شريفون...) صهرتها الثقافة العربية الإسلامية عبر مسار تاريخى معقد.

إننا نحسب أن صورة موريتانيا الأمس في المشرق، هي صورة نخبها العلمية التى رحلت شرقاً وبعد أن تبلور كيان حضارى محدد تنتمى إليه وتمثله وهي مرحلة تنطبق بشكل خاص على «الفضاء الثقافى الموريتانى» بعد أن أصبح يعرف مشرقياً ببلاذ شنقيط وينسب إليه القادمون منه عبر ركاب الحج، فيسمون بالشناقطة. وقد تمت عملية إطلاق هذه التسمية على البلاد وسكانها، فى ظرفية يشرحها إجمالاً ضمن رسالة من تأليفه الفقيه الشنقيطى عبد الله بن إبراهيم العلوى (ت 1233 - 1814) وعنوانها: صحيحة النقل فى علوية إدوعل وبكرية محمد قل، والمكتوبة سنة 1790م. - 1205هـ (1208 هـ أو) وفيها يقول⁽¹⁾: «وكان الركب يمشى من شنجيط إلى مكة كل عام ويحج معهم من أراد الحج من سائر الأفاق، حتى أن أهل هذه البلاد: أعنى من الساقية الحمراء إلى السودان إلى أروان يعرفون عند أهل المشرق إلى الآن بالشناقطة...» لكن ابن الحاج إبراهيم لا يشرح متى تم انتشار هذه التسمية مشرقياً تبعاً لاستقلال ركاب الحاج الشنقيطية عن صنوتها السودانية (التكرورية) التى كان الشناقطة ينضمون إليها أثناء استقرارهم فى ظل إشراف سياسى لبعض الممالك السودانية المسلمة على شرق موريتانيا الأمس.

ونعتقد أن هذا الاستقلال قد تم على عهد الفقيه الشنقيطى أحمد بن أحمد بن الحاج العلوى الملقب أكد الحاج (ت: 1086هـ - 1675م) والذي كان جده هو أول

(1) (مخطوط) نسخة شخصية.

من حج من أهل مدينة شنقيط حسب الرواية المحلية⁽¹⁾، وفي عهده أضحى اسم بلاد شنقيط علما على المنطقة ورائجا في المشرق وفي بلاد المغرب ذات الركب الحجى العريق. إلا أن ذبوع اسم بلاد شنقيط والشناقطة على مستوى المشرق، يظل راجعا إلى كون حجاج موريتانيا الأمس الذين وصلوا إلى المشرق بأعداد تكفى لتميزهم كمجموعة مستقلة قد يكونون وصلوا من مدينة شنقيط، بحكم ازدهارها الذى أضحى ماثلا للعيان منذ نهاية القرن الحادى عشر (ق17م)، ولاستقلالها بركاب حج خاصة فى فترة متزامنة تقريبا مع انهيار ركاب الحاج الإفريقية بانفراط عقد السلط التى كانت تشرف عليها. وهو تحول تم - بالتزامن تقريبا - مع إفضاء عملية تكوين تاريخية معقدة لمجتمع الصحراء، إلى نتيجة أضحى ماثلة للعيان وهى بروز كيان شنقيطى متميز بلغته العربية الملحونة (الحسانية) وبأنماط عيشه المشتركة إلى كثير من السمات التى تميزه على ما يجاوره من كيانات حضارية. وهو الكيان الذى صار سكانه يعرفون مشرقيا بالشناقطة ومحليا بالبيضان.

إن هذه المنظومة الشنقيطية هى التى سنلتزم فى هذا العرض تقديم أصداء حضور نخبها المعرفية إلى المشرق ضمن الكتابات التى دبجها المشاركة، وذلك فى سياق تتبعنا لأطوار التفاعل الثقافى المشرقى الشنقيطى الذى هو الإطار الذى ربط موريتانيا بالمشرق العربى.

1- بدايات الحضور الشنقيطى فى المشرق (ق14 - 16م) ،عهد الصورة الغائبة أو المشوشة: قبل تعرف الشناقطة على أنفسهم مشرقيا، تبعا لانتظام أركاب حجهم الخاصة، كانت صلتهم بالمشرق قبل ذلك تتم عبر ركاب الحاج السودانية، أو من خلال الالتحاق العشوائى بالركاب المغربية الجهوية (السوس، سجلماسة...). ولذلك فإن المنتقلين من الشناقطة إلى المشرق، خلال هذه الفترة، لم يكونوا

(1) راجع: سيدى بن الزين العلوى، كتاب النسب فى قبائل الزوايا والعرب (مخطوط. نسخة سنة 1336هـ).

يعرفون باسم عام موحد يميزهم عن غيرهم من حجاج الأفاق، وإنما كان الكتاب المشاركة يضيفونهم إلى الجهة التي قدموا منها حتى ولو لم يكونوا من سكانها أو من المنتميين إليها حضارياً. وينسحب هذا الطابع العام على الفترة الواقعة قبل ق 10 هـ - 16 م والتي ترددت خلالها أصداء خافتة لبعض الشخصيات الشنقيطية ضمن كتابات المشاركة مثل الترجمة التي عقدها ابن حجر في الدرر الكامنة (354/1) للمسمى الحسن المسوفى التكرورى، فقال: «إنه هاجر إلى المدينة وبها دفن. وقد هاجر إليها في عشر السنين وسبعمئة، ووصف بأنه كان معتبراً ذا نعمة محباً في الصالحين والعلماء واقتنى كثيراً من الكتب العلم...»⁽¹⁾ إن المترجم نسب إلى مسوفه، القبيلة الصنهاجية الشنقيطية المعروفة، ثم عقيبت النسبة باسم التكرور الذي هو مجال محدود عممه المشاركة، في فترة خاصة، على كل القادمين عبر ركاب الحاج السودانية، حتى ولو لم يكونوا سوداناً في الأصل.

ومن نفس المنطلق يمكن فهم الإشارات التي تتحدث عن الفقيه المتمكن عبد العزيز التكرورى الذى تبالغ الروايات الشنقيطية المدونة في «تنبكت» في قدرته المعرفية ورسوم قدمه في الفقه المالكي، بمستوى جعل المشاركة ينهالون إليه طلباً لتقريراته وشروحه على مختصر خليل⁽²⁾ والأمر يصدق على سميّه الذى يذكره السيوطى (ت: 911 هـ - 1505 م) فى معجمه الذى دبجه حول أسماء شيوخه وتلاميذه ومن فى معانهم من أهل الآفاق⁽³⁾.

إن هذه الأصداء الشنقيطية الخافتة فى كتابات المشاركة، كانت تقابلها، خلال هذه الفترة أصداء أقوى منها للعلماء المشاركة ومؤلفاتهم وأسانيدهم ومناقبهم فى الدوائر العلمية الشنقيطية، خصوصاً فى مدن كتنبكت، وولاته، وهو ما يرجع إلى

(1) ذكره م. سيد على، الحياة الثقافية فى المدينة المنورة فى العهد المملوكى، ط. عين للدراسات. القاهرة، 1994، ص: 27.

(2) أحمد بابا التنبكى (ت: 1030 هـ)، نيل الإبتهاج بتطريز الديباج، طرابلس، 1981، ص: 275 (ترجمة رقم 326).

(3) أحمد بابا، نفس المصدر، ص: 275.

أن النخب العلمية في هذه المدن كانت في بداية استيعابها لثقافة المشرق، مما جعل صورة المشاركة طاغية، نتيجة لوهجها الحضارى على صورة الشناقطة في الديار المشرقية. وذلك بالرغم من قوة اشعاع المسندين في مدن الشرق الموريتاني وأدرار في تلك الفترة .

2- مرحلة الحقل الوسط في التفاعل الشنقيطى - المشرقى : منذ

نهاية القرن الحادى عشر الهجرى وبداية تالية، تنامى الحضور الشنقيطى في المشرق وبدأ الكتاب المشاركة يدونون عنه أخبارا أكثر دقة، بشكل يجعل صورة الشناقطة أقرب إلى الوضوح والانسجام ضمن كتابات المعنيين. ومن أبرز هؤلاء الكتاب يرد اسم اللغوى المصرى المتمكن محمد مرتضى الزبيدى (ت: 1212- 1790م) الذى سجل فى مؤلفه معجم المشايخ⁽¹⁾ عدة تراجم لقوه واستمعوا لدروسه وأجازهم إجازات حافلة، وذكرهم بأسمائهم ونسبهم إلى أوطانهم وقبائلهم فى جملة أخرى من التفاصيل التى تبرز عمق التواصل الفكرى بين الشناقطة والمشاركة مما انعكس إيجابيا على دقة هؤلاء فى تدوين أخبار زائريهم من الشناقطة. وتمثل نصوص الزبيدى أنصع الأمثلة على هذا النوع من الدقة، لأنه هو نفسه قد أضحى عند حجاج الآفاق «من وجوه العصر» الذين يتبرك بهم، الأمر الذى مكنه من أن يدبج أخبارا دقيقة عن زائريه من الشناقطة وغيرهم، لأنه يتلقى هذه الأخبار من المعنيين مباشرة ومن هنا فهو فى تراجمه يميز بين الشناقطة الذين أجازهم حسب مستوياتهم العلمية، وبالفاظ وصفات وتلقيبات تبرز دقته فى استخدام موروث الثقافة العثمانية الذى يمدّه بمعجم تصنيفى خصب فالفقهاء المتمكنون يحلّى بعضهم بجمل من قبيل «الشيخ الصالح، الولى العارف العلامة، فى حين يقدم المتصوفة الزهاد بصفات مثل «الشيخ الصالح»، «الشاب الصالح، أما متوسطو الثقافة فهو يكثر من تعريف كل فرد منهم على حدة بـ «الشيخ الفاضل»... ولا تكاد عملية التقسيم هذه للمعنيين تخرج عما يعرفونه به فى الدائرة العلمية انسقيطية، وهى دقة تبقى راجعة إلى أن الزبيدى كان ينتمى إلى

(1) مخطوط، مكتبة عارف حكمت، المدينة المنورة، فى مواضع مختلفة.

عصر له طابعه الخاص فى فضاء التفاعل الفكرى الشنقيطى - المشرقى.

ذلك أن عهد حضور المعنيين إلى المشرق، وإلى مصر بالذات، كان عصراً تميزت الحياة الفكرية فيه بطابع يمكن أن نسميه تجوراً بالحقل الثقافى الوسط القائم على تزامن حضور نزعات فكرية مختلفة تتبادل المواقع والآراء ويضفى بعضها المشروعية على البعض الآخر فى تكامل تزيوى ومؤسسى راسخ تحتضنه تشكيلات اجتماعية مكيّنة. إلا أن مستوى الثقافة السائد فى هذا الحقل قد تراجع على مستوى الإجازات التى تعكس، فى الغالب، المستوى المعرفى السائد، بحيث أضحت تبركزية لا تشير إلى قيمة معرفية محددة، رغم علو أسانيدها. مما مكن الشناقطة الوافدين على المنطقة خلال القرن الثانى عشر الهجرى، وقد استوعبوا إجازات التدريس المشرقية فى فترات سابقة، من أن يتميزوا على الدوائر التعليمية التى احتضنتهم، تميزاً يكفل لهم قدراً من الاحتفاظ بخصوصية ثقافية، تجعل الزبيدى وأمثاله من كتاب المشرق يدبجون عنهم أخباراً أكثر دقة.

والأمر نفسه ينسحب على الانطباعات التى تركها كتاب مشاركة آخرون، يمتاحون من نفس المرجعية، وتحكم نظرتهم إلى الشناقطة نفس الظرفية والمحددات.

من ذلك حديث الجبرتنى⁽¹⁾ عن الشناقطة فى سياق ترجمته لأحد متصوفة المشرق، حيث يقول عن المسمى الحسين بن النور على بن عبد الشكور الحنفى الطائفى الحريرى، أنه ورد مصر سنة 1147 هـ وكانت له أشعار ورسائل على لسان القوم (الصوفية) والناس فيه مختلفون منهم من يصفه بالبراعة ومنهم من يرميه بالحلول. وقد اجتمع به العلامة الشيخ محمد بن يعقوب بن الفاضل الشمشاوى (شنقيطى ترجمه صاحب فتح الشكور ص 169) وصحبه مدة اتصلت فيها بينهما أسباب المودة. ثم أنكر الشمشاوى الشنقيطى على الحسين بن النور آراءه الطرقية واعتزل لذلك مساكنته. ويعلل الجبرتنى هذه الحادثة بأن المغاربة

(1) عجائب الآثار، ط. دار الأنوار المحمدية، القاهرة، د.ت. ج 2، ص.ص: 353 - 355.

(سكان الغرب الإسلامى) لا يتحملون كلام الصوفية لأنهم ألفوا ظاهر الشريعة ولم يفقهوا نوادر أهل العرفان،؟

وبغض النظر عن هذا الحكم وملابساته، فإن النص يندرج فى سياق المرحلة المشار إليها.

ومن نفس المنطلق يمكن فهم التعريف الذى يقدمه عبد الغنى النابلسى (ت : 1143هـ / 1731م) عن أحد فقهاء الشناقطة، من أساطين العلم فى مدينة تنبكت الشنقيطية. حيث يعرف به تعريفا شاملا، بادئا بتحليلته بـ «الإمام المحقق والهمام المدقق: أبو عبد الله محمد بن محمد بن أبى بكر، وبغين (....) لقب له ولكل واحد من آبائه وأجداده، الونكرى نسبة إلى ونكر (....) اسم قبيلة من قبائل السودان فى بلاد تنبكت (وهى ...) مدينة عظيمة من بلاد التكرور. وكان من العلماء العاملين مشغلا بالعلم والعبادة وله كرامات كثيرة ولأهل تلك البلاد غاية الاعتقاد فيه وكانت له كلمة مقبولة مسموعة وشفاعة لا ترد وله مصنفات منها هذه المنظومة المذكورة وهى من بحر الرجز نظم لطيف. وله شرح على منظومة بدء الأمالى سمأه نيل المعالى شرح عقيدة بدء الأمالى...»⁽¹⁾ وتعود أصالة هذا التعرف على هذا الفقيه، وبعد وفاته بوقت طويل، إلى أن النابلسى كان يلقي شناقطة ينتمون إلى مدينة تنبكت واحوازاها. مما مكنه من أن يقدم هذا التعريف الشامل بحيث أتى غير مختلف عن الترجمة التى عقدها بعض الشناقطة للمعنى ضمن مؤلفاتهم فى تراجم الأعلام.

ومن الشخصيات الشنقيطية المتمكنة علميا والتى اتصلت بالمشرق اتصالا عميقا يرد اسم الشنقيطى محمد بن حبيب الله المجيدرى اليعقوبى (ت: 1204هـ 1790م) والذى كان من أبرز العلماء الشناقطة، وممن جمعوا بين التصوف الطرقى والمنزع السلفى الصارم إضافة إلى معارفه اللغوية والفقهية الواسعة التى

(1) الرحلة المسماة «الحقيقة والمجاز...» مصورة عن نسخة الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، 1987، ص: 366: 367.

بهرت من لقيهم من نظرائه في المشرق. وبالرغم من أن بعض الأصدقاء قد بقى على مستوى الذاكرة المحلية، إلا أن بعضها يتردد تصرّحاً أو تلميحاً في نصوص مشرقية دَبَّجَهَا كتاب مشاركة أو شناقطة زاروا المشرف في نفس الفترة تقريباً.

ففي مصر كانت للمجيدري صلة مشهورة باللغوى المصرى محمد مرتضى الزبيدي، ويذكر أنه ساهم في صياغة تاج العروس الذى ألفه هذا اللغوى شارحاً به القاموس المحيط، وأنه كان ربما خط على سطر أو سطرين من هذا الشرح فيتقبل الزبيدي ذلك⁽¹⁾. وعن مكانته الأسطورية في المشرق، منعنا من تتبعها غياب الترجمة التى عقدها الزبيدي المجيدري، ضمن معجم المشايخ، ضمن جزئه الثانى الذى لا يزال فى حكم المفقود.

وعن مكانة المجيدري فى الحجاز يشير المحدث صالح الفلانى الشنقيطى (ت: 1803م) إلى المجيدري قائلاً: «إنه أكبر حافظين اثنين وردا على الحجاز فى تلك الفترة»⁽²⁾ وعلى المجيدري تتلمذ جل أعلام الحجاز، واستمرت مراسلاتهم تصل إليه، بعد عودته إلى بلاده.

غير أن آراء هذا العالم المتمكن لم تكن دوماً رائجة فى الأوساط المشرقية، بل اختلفت ردود الفعل عليها فى مصر عنها على مستوى الحجاز مثلاً ربما لقلة مكثه فى تلك الديار، ولما كانت تعرفه بلاد الحجاز من خصوصية ثقافية لا تعارض الزاد العلفى الذى شدد بسببه النكير على المجيدري، مثل آراء المتصوف الباطنى ابن عربى، والالتزام بالمنزع السلفى الصارم. بينما عرفت آراؤه معارضة صارمة فى الأوساط المصرية، نظراً لغياب العناصر الفكرية التى تميز الساحة الحجازية. حيث تشير المصادر إلى أن المجيدري قد ردّ عليه عالم مصرى يسمى على بن

(1) ابن البخارى (م. عبد الله) كتاب العمران، (مخطوط) نسخة زاوية المامى. نواكشوط.

(2) الكتانى، فهرس الفهارس، ط. دار الغرب الإسلامى، بيروت، 82 - 1986. ج 2 ص: 298.

محمد الميلى (ت: 1248هـ - 1833م) فى إحدى رسائله العديدة. ويذكر أيضا رد يسير كتبه محمد الأمير لا يزال فى حكم المفقود⁽¹⁾.

وبذا يتضح من طابع هذه الردود، واختلافها زمانا ومكانا، أن خصوصية الوسط الثقافى لكل مصرٍ من الأمصار التى مربها المجيدري، كانت هى الفصيل فى تحديد نوعية الردود ومستواها، أو عدم حدوثها ابتداء وهو ما يشرحه أبرز مترجم للمجيدري قائلا: «وقل مصرٌ مربة المجيدري إلا سلم له أهله وأعجبهم من ولى وعالم، وعندى أن ذلك سببه كثرة الأئمة الذين فى مكان واحد وكلهم على مذهب ولا ينكر بعضهم على بعض. فلما رجع إلى بلادنا (...) تعاوره علماء أهلنا وجهالهم...»⁽²⁾.

وفعل هذه الأسباب مجتمعة استمرت صلة المشاركة بالمجيدري وثيقة، عبر المراسلات والمشاعرات التى تركت عنه فى المشرق صورة وضاعة حيوية. وهو ما يلخصه الفقيه الشنقيطى ابن البخارى قائلا: «وأخبار شيخنا محمد بن حبيب الله (المجيدري) مشهورة من أرضنا إلى الغرب إلى إفريقية إلى مصر إلى مكة إلى المدينة وإن تتبعته أثره لم تجد موضعا مما ذكر إلا له فيه تلميذ أو أخ ناصح أو شيخ ظاهر أو باطن...» وقد صاغ هذا المعنى شعرا تلميذ آخر للمجيدري وهو المأمون بن الصوفى اليعقوبى (ت: 1235هـ - 1820م) بقوله:

... سل المدينة والبطحاء أى فتى يخبرك من فيهما من عالم وولى
هل كان يدعى كمال الدين بينهما أو كان فى المدن إلا غاية الأمل
هذى رسائلهم يسعى بها أبدا من كان حج بيت الله ذا قفل...⁽³⁾
ويذكر ابن البخارى أيضا، أنه أطلع على رسالتين إلى المجيدري إحداها كتبها الزبيدي والأخرى دبجها جمل الليل⁽⁴⁾.

(1) ابن البخارى، نفس المصدر.

(2) ابن البخارى، نفس المصدر.

(3) نفسه.

(4) نفسه.

وبعد المجيدري حج علماء وفقهاء شناقطة آخرون، وتركوا انطباعات عامة عن حسن اللقيا الذى يقابلهم به مضيفوهم من المشاركة ولكنها تبقى صورة يسجلها الشناقطة عن أنفسهم وهى مع أهميتها، على غير شرطنا فى هذا العرض .

غير أنه منذ العقود الأخيرة من القرن الثالث عشر وبداية تالية (19 - 20م) كانت الثقافة الشنقيطية قد وصلت إلى أوج ازدهارها، مما جعل من يُعْمَلُونَ الرحلة إلى المشرق من الشناقطة ، فى هذه الفترة، يمثلون أصالة هذا الازدهار فصار حضورهم وانعكاسه مشرقيا يمثل الصورة الموريتانية فى أنصع مظاهرها. لأنها شكلت نهاية مسار طويل من الاحتكاك المشرقى - الشنقيطى .

3- مرحلة بواكير النهضة: عرفت هذه الفترة جملة من الهموم الاجتماعية والفكرية التى طرحتها بالحاح عملية الحضور المتنامى للنخب الشنقيطية إلى المشرق .

ومن هذه المرحلة أضحت الحضور الشنقيطى فى المشرق، واضحا جليا. بحيث أن المقيمين من أصحاب الرحلات وخصوصا من كبار الأدباء اللغويين الشناقطة، كانوا يندمجون فى المجتمعين المصرى والحجازى وغالبا ما تترتب على هذا المستوى من الاستقرار هموم الإقامة فى وطن جديد. وتعتبر مسألة استفادة الشناقطة من الأوقاف المشرقية، مجالا طرح عديد الإشكالات، بحيث طرحت على الحضور الشنقيطى وهوية الشناقطة، أسئلة حاسمة مثلت جانبا هاما من الصورة التى انعكست عنهم فى كتابات المشاركة .

وقد كانت أعداد المستقرين فى مصر من الشناقطة قليلة، بمن جاوروا فى الحرمين، فانعكست على ظروف إقامة هؤلاء وصورتهم فى كتابات المشاركة، الهموم التى طرحتها عملية استفادتهم من الأوقاف الحجازية .

وللوهلة الأولى يجب التأكيد على قدم علاقة الشناقطة بأوقاف الحجاز إذ تعود هذه العلاقة إلى عهد الحبس الذى أقره الأسكيا محمد ملك السانغاي، فى حجته سنة 3- 902هـ باسم أهل التكرور، من سودانيين وشناقطة مما جعل هؤلاء

ينالون حصة دائمة من أوقاف مسلمي غرب إفريقيا، نظرا لعلاقتهم بركابهم الحجية⁽¹⁾.

غير أنه منذ استقلال الشناقطة عن ممالك السودان الغربي وركابها الحجية، وهو ما أسلفنا إليه الإشارة، صارت علاقتهم بالمغرب أكثر قوة، عبر انتظام حجاجهم مع ركبه المنطلق من فاس. كما ارتبطوا بأوقاف مغاربة الشمال الأفريقي (أى بالمغرب حسب مفهومه الواسع) لكنه ارتباط لم يدم طويلا، حيث اعترض عليه بعض المدينيين وغيرهم من أهل شمال إفريقيا مما طرح صراعا ثقافيا حول أحقية الشناقطة في الاستفادة من الوقف المغربي، الذي أضحي رهينا بالبت في انتمائهم إلى مجال محدد: سودانيا كان أو مغربيا. وشكلت هذه النقاشات جانبا من صورة الهوية الشنقيطية في الذاكرة المشرقية المكتوبة.

وتعود أولى هموم المسألة إلى ما قبل سنة 1200 هـ⁽²⁾ حيث يذكر الزبيدي فقيها شنقيطيا يسمى عبد الرشيد قدم عليه بشأن نازلة تتعلق بالوقف الشنقيطي في المدينة. وسببها هو أن بعض المجاورين (؟) رفض قيام الشناقطة بأخذ حصة من الوقف المغربية، على اعتبار أنهم من السودان وليسوا مغاربة. وقد كتب الزبيدي بشأن الموضوع فتوى جزم فيها بأحقية الشناقطة في حصتهم من الوقف المغربي وكذا كتب غيره من علماء مصر، مؤكدين بذلك انتماء الشناقطة وبلادهم إلى الفضاء المغاربي الحالي. وهو حكم يرجع في نظرنا إلى دقة معرفة الزبيدي وأضرابه من المصريين بشؤون الشناقطة وغيرهم من حجاج الآفاق. وينسحب الحال نفسه على السلطة المغربية التي أكدت الانتماء المغربي الشنقيطي، كما أكده علماء المغرب كالتاودي بن سودة الذي كتب عن الشناقطة، أنهم من خلفي المغاربة.

(1) راجع: السعدى (عبد الرحمن) تاريخ السودان، باريس، 1981، ص: 72-73 (من النص العربي).

(2) معجم المشايخ، م. س. ج 1، ص ص: 78-79.

وفي مطلع القرن الرابع عشر (ق. 20م) نجد المسألة تتجدد مع العالم الشنقيطي محمد محمود ابن التلاميذ التركزي (ت: 1323هـ - 1904م) الذي صارع العالم المغربي الدارج، على توليه كرسى المالكية بالمدينة⁽¹⁾. ولكن طرح المسألة على مستوى الباب العالي يرجح أن لها خلفية أعمق من مجرد صراع شخصي بين الرجلين. وبغض النظر عن هذه الملابسات فإن الأساس منها لموضوعنا، هو أصدائها وما عكسته من معالم الهوية الشنقيطية في الأوساط المشرقية وكتاباتنا.

وقبل ابن التلاميذ، كان أحمد بن الأمين الشنقيطي حاضرا في نزاع على الوقف الشنقيطي سنة 1902. ومؤدى هذا الصراع أن بعض الشناقطة كان مقيما بالمدينة وأراد أن يأخذ من وقف «المغاربة العمومي»، فعارضه الجزائريون خاصة وقالوا «إن الشناقطة ليسوا مغاربة، فمنعوه من أخذ حصته....» وقدم ابن الأمين للشنقيطي المعنى بالمسألة، حججا يرد بها على ما نعيه حصته من الوقف. ومن هذه الحجج فتاوى العلماء المغاربة والمشاركة التي أشار إليها الزبيدي، هذا إلى جانب رأى للفتية المغربي العربي بن السائح، أورده في كتابه بغية المستفيد، ومؤداه إن شنقيط من المغرب... لكن مفتى المدينة تاج الدين الياس لم يقبل ما في تلك النصوص من أدلة، وأفتى سنة 1899م بأن الشناقطة من السودان..⁽²⁾ فإلى ما ترجع أسباب هذا الحكم وفي فترة لم تعد للشناقطة أى صلة بالتكرور؟

إن الأمر في نظرنا يرجع إلى أن النخب المشرقية (الحجازية) قد تعاملت مع الهوية الشنقيطية بنوع من اللاتاريخية، مما جعلها تبقى أسيرة فترة تأسيسية (استثنائية) من علاقة الشناقطة مع الفضاء المشرقي عبر ركاب الحاج السودانية

(1) ابن الأمين (أحمد)، الوسيط في تراجم أدباء شنقيط، نواكشوط - القاهرة، 1989، ص: 520.

(2) ابن المين، نفس المصدر، ص. ص: 423- 425.

(التكرورية) وفي فترة محددة، ولم تتفهم المتغيرات التي حكمت تلك العلاقة على مستوى فنونها وملابساتها المحلية في الغرب الإفريقي. ومن هنا جاء حكم مفتى المدينة تاج الدين الياس بكون الشناقطة ينتمون إلى السودان، لأنه كان متأثراً، فيما يبدو، بصدى العلاقة السابقة بين الشناقطة وممالك السودان الغربي التي كانت تعرف عند المشاركة «ببلاد التكرور».

ثم إنه من الواضح أن أهل المدينة كانوا يميزون بين فئتين تستفيدان من أوقاف المجاورة المخصصة لمسلمي إفريقيا:

- الحجاج القادمون من السودان الغربي وهم السودانيون من «أهل التكرور».

- المجاورون الآتون من شمال إفريقيا ويعرفون بـ «المغاربة».

وبالتأكيد فإنه تبعاً لهذه القسمة الضيزى، كان وقف المغاربة يقدم لكامل سكان الغرب الإسلامي باستثناء الشناقطة والسودانيين من أهل غرب إفريقيا.

ويرجع الأمر، من وجه آخر، إلى أن رسوخ هذا التقسيم قد جاء في وقت استقلت فيه ركاب الحاج الشنقيطية عن صنوتها السودانية التي انفرط عقدها بانهيار الممالك التي كانت تشرف عليها منذ عهود خلت. مما جعل الشناقطة لا يقدمون أنفسهم للاستفادة من الوقف «السوداني»، هذا إذا قبل السودانيون ذلك وفي نفس الوقت كان المجاورون من إفريقيا الشمالية قد تعودوا على طابع الشنقيطية مع الركب الحجى السودانى وأوقاف مجاوريه، فرفضوا للتوأية مطالبة جديدة بحصص للمغاربة «الجدد».

وبذا أقصى الشناقطة في المشرق من روابطهم بالسودان الغربي، وانتكست (نظرياً) محاولتهم لإرساء أسس مادية صلبة قواماً لانتماء إلى المغرب يرسخ ما يفهمون أنه هويتهم العربية.

لكن المسألة قطعاً لم تكن تشكيكاً من النخب المشرقية في انتماء الشناقطة إلى فضائهم العربى، بقدر ما كانت وثيقة الصلة بالهموم المحلية الحجازية المرتبطة

بصراع بعض الشناقطة مع أفراد المجتمع المديني، في ظل تدهور أوضاع رقابة الأوقاف الحجازية خلال العهد العثماني. كما أن دفاع عبد الرشيد الشنقيطي، ومن تلوه، عن «مغربييتهم» إنما يرجع إلى أنهم كانوا يفهمون هذه النسبة بوصفها مرتبطة بمنطقة أوسع مجالا من المغرب الحالي، وهي تحديدا المغرب الإسلامي الذي يشمل في عرف المشاركة، كامل المنطقة الممتدة من التخوم الليبية شرقا إلى مصب نهر السنغال في أقصى الجنوب الشنقيطي. دون أن يمنع هذا الطرح، أو التفسير، من التأكيد على الروابط الوثيقة بين غرب الصحراء والمغرب المعاصر.

ثم إن القضية لم تكن إثارة لمشكل «الهوية»، لأن الوعي بهذه الأخيرة لم يكن قد ترسخ بقوة في الوعي الجماعي لنخب الغرب الأفريقي المسلم. ولا أدل على ذلك من أن ابن التلاميذ، وهو طرف في المسألة الوقفية عينها، قد ظل يمثل في الشرق ضرورة المثقف الشنقيطي الخداعة واللماعة في أغلب النصوص المشرقية.

ولقد كان بوردنا نقصي أخبار جل الشناقطة من أصحاب العلم والأدب الذين استقروا بمصر والحجاز، لكن ضياع أخبارهم وآثارهم، في المصادر المشرقية، أمر يجعلنا نقتصر من بينهم على الأديب اللغوي المتمكن محمد محمود بن التلاميذ التركزي (ت: 1323هـ - 1904م) لأنه مثل في المشرق شخصية «المثقف، الشنقيطي لعده». وذلك بحافظته الواعية لنوادير الأدب وشوارد اللغة وعويس مشكلات الفقه وأصوله مع حدة طبع زائدة تمثل مزاج الصحراويين... إلى كثير من السمات التي أضحت عند المشاركة علما على الشناقطة منذ الفترة الحديثة وإلى اليوم.

ثم إن ابن التلاميذ قد وصل إلى المشرق بعد أن ملأ وطنه علما، حيث تضلع من العلوم السائد في الدائرة الثقافية الشنقيطية فقد لازم اللغوي المشهور اجدود بن اكتوشني العلوي الشنقيطي، وعليه تخرج، ورحل إلى المشرق ومر بالفقيه ابن الأعمش بتندوف وتلقى عليه جملا من الحديث، هذا بالإضافة إلى زاد علمي جمعه ابن التلاميذ من مطالعته الواسعة مما مكنه من أن «ينفرد في المشرق باللغة والأنساب...» على حد تعبير صاحب الوسيط.

وبهذا الزاد العلمى الذى يمثل اصالة الثقافة الشنقيطية فى أوج ازدهارها، برع ابن التلاميذ فى معارف عصره اللغوية والأدبية وترك بصماته على حركة الثقافة بالمشرق، بما أثاره فيها من نقاشات أعادت لها ما قدم عهدا به من روح النقد والمراجعة.

- على مستوى الحجاز وصل ابن التلاميذ إلى الحجاز لقضاء فرض الحج سنة 1283هـ ثم قدم المدينة فاتح المحرم سنة 1284هـ فتلقاه أديبها عبد الجليل براده فى بيته الذى ظل موئلا لأدباء الحجاز وشعرائه. وظلوا يتلقفون إنتاج ابن التلاميذ بغير قليل من الإعجاب. فعند ما ألف ابن التلاميذ حاشية على شرح أحد اليمانيين، للامية العرب، قرطها عبد الجليل براده بمكتوب دبحه فى 7 جماد الأولى سنة 1284هـ وفيه يقول أن ابن التلاميذ «قد أتى فى هذه الحاشية بالعجب العجاب، من التمييز بين الحق والباطل...»⁽¹⁾ واستمرت الصلة بين الرجلين ردحا من الزمن كان عبد الجليل يمطر فيه الشنقيطى بالمكاتبات والمراسلات ويمدحه بالقطع الشعرية التى يبين فيها أياديه البيضاء على العلم وأهله فى الحرمين، إلى كثر من الثناء الذى اعتبره صاحب الوسيط «من المبالغات»⁽²⁾ ثم حدثت جفوة بين الرجلين، بعد أن مال براده إلى معارضى محمد محمود من المدنيين كالبرزنجى والنبيلى... وقد طمست هذه الصراعات ما كان براده قد أعلن عنه من الثناء على ابن التلاميذ ولذلك لم يكن صيته فى الحجاز مدويا كحاله فى باقى المواطن المشرقية التى زارها. مما يؤكد على أن مكانته فى نفوس مناوئيه مكيئة راسخة ولكنهم يتراجعون عنها لأول خلاف عابر. والدليل على ذلك، أنه فى الحجاز نفسه، وفى بيت براده وأضرابه أنفسهم قدم الرحالة التونسى محمد بن عثمان السنوسى وسمع بأخبار الشنقيطى ثم لقيه فى الحرم النبوى، وسامره فى دار براده، وسجل فى رحلته انطباعه عن الرجل وعلمه قائلاً: «حضر (محمد محمود

(1) محمد محمود بن التلاميذ الشنقيطى، الحماسة السنية...، دار الموسوعات القاهرة، 1319، ص 107 - 108.

(2) المصدر السابق، ص 381.

الشنقيطي) عندى فى بيتى (بالمدينة) فإذا بالرجل آية الله فى حفظ الشعر العربى والتمكن من اللغة العربية، وحضر معنا مسامرة عند الأفندى عبد الجليل (برده) أبرق فيها بلطائف الشعر ونوادر الأدب بحيث إن محاضرتة لا تمل... (1).

لكن ابن التلاميذ لم يطب له القرار فى المدينة بسبب مكائد خصومه، فرحل تحت تهديد الوالى إلى القاهرة وبها استقر إلى أن دفن بها.

- فى مصر: نزل ابن التلاميذ عند نقيب الأشراف السيد توفيق البكرى فأكرم منزله، وكان البكرى يشرح إذ ذاك أراجيز العرب فطبعها، ادعى أن ابن التلاميذ أن الشرح من تأليفه وأن البكرى انتزعه منه قسراً (2).

إن هذه الرواية مقدمة فى كتاب الوسيط، الذى ألفه ابن الأمين، وهو بلدى ابن التلاميذ، إلا أنه كانت بينهما جفوة، ثم إن جملة قرائن تدل على أن ابن التلاميذ لم يكن أبداً يسطو على أفكار الآخرين، والدليل يقدمه الكاتب العراقى عبد اللطيف الدليشى فى معرض حديثه عن قصة مشابهة كان البكرى طرفاً فيها مع الكاتب المنفلوطى (3).

والمهم إن ابن التلاميذ قد حسم الأمر بانتقاله عن البكرى إلى مضيفين آخرين تلقوه بالترحاب لما رأوه من علمه وبلغهم من أخباره، إذ لقفته الأوساط القاهرية، فترك فيها صدى واسعاً عن قوة حافظته وسعة علمه بين معاصريه من كبار الأدباء أو من الذين كانوا منهم آن ذاك شباباً يطلبون العلم فى الأزهر.

فقد اتصل ابن التلاميذ بالشيخ محمد عبده الذى تلقى الشنقيطي بصدر رحب وخصص له معونة شهرية كان يخصص مثلها لطائفة من الأدباء يارون إليه

(1) محمد السنوسى، الرحلة الحجازية، تحقيق على الشنوفى، التونسية للتوزيع، تونس 1987، ج3، ص 170 - 171.

(2) الوسيط، م.س، ص ص: 393 - 394.

(3) من أعلام الفكر الإسلامى فى البصرة: محمد أمين الشنقيطي، وزارة الإعلام بغداد، 1981، ص 70.

كحافظ أمام الكاظمي...⁽¹⁾ ويبدو أن هذه المعونة كانت «رزقا من الأوقاف، سعى محمد عبده ليكون الشنقيطي ممن يتلقونه. ويظهر أن هذا الاحتفاء كان كثيرا، حيث يذكر طه حسين أنه كان يسمع ما يعرب عنه طلاب الأزهر من تعجبهم من عظم «حمابة الأستاذ الإمام محمد عبده للشنقيطي وبره به...»⁽²⁾.

وعن شخصية ابن التلاميذ وتمكنه المعرفى تحدث كبار الكتاب والأدباء المصريين بغير قليل من الإعجاب والتقدير.

فمحمد رشيد رضا، وهو تلميذ محمد عبده، يصف الشنقيطي بـ«العلامة المحدث الذى انتهت إليه رئاسة علوم اللغة والحديث فى هذه الديار (المصرية) ولا سيما علم الرواية للحديث الشريف ولأشعار العرب المخضرمين...»⁽³⁾ ويحذو حذوه أحمد باشا تيمور فيحلى شيخه الشنقيطي بـ«الأستاذ العلامة الحجة الثقة إمام اللغويين فى مصر...»⁽⁴⁾ ويضيف متحدثا عن شخصيته قائلا إنه «كان شديد التمسك بالسنة قولا للحق ولو على نفسه مع حدة طبع زائدة، ولهذا لم ينتفع به إلا القليلون. وكان لا يمل المطالعة ليلا ولا نهارا حتى أضنته كثرة الجلوس... ولا يخرج طه حسين عن نفس التوجه، فهو يذكر أنه كان يسمع حديث الطلاب الكبار فى الأزهر عن الشيخ الشنقيطي، وأنهم لم يروا قط ضريبا (له) فى حفظ اللغة ورواية الحديث سندا ومتنا من ظهر قلب...»⁽⁵⁾.

لكن أكثر الكتاب المشاركة صلة بالشنقيطي، هو بلا شك أحمد حسن الزيات الذى تتلمذ على الرجل وخبر أحواله عن قرب وسجل عنه انطباعات دقيقة فى

(1) عباس محمود العقاد، عبقرى الإصلاح والتعليم محمد عبده. ط. بيروت 1971، ص 178.

(2) الأيام، ط. 32. دار المعارف، القاهرة، 1982، ج 2 ص 154.

(3) ذكره الخليل النحوى، المنارة والرباط، تونس 1987، ص 270.

(4) أعلام الفكر الإسلامى فى العصر الحديث، لجنة نشر المؤلفات التيمورية، القاهرة، 1967، ص 72.

(5) الأيام، م.س، ص 154.

مقال له شهير عنونه بـ «أول ما عرفت الشنقيطى»، كما لازمه إلى أن توفى . فهو يقول عن علم ابن التلاميذ أنه «كان آية من آيات الله فى حفظ اللغة والحديث والشعر والأخبار والأمثال والأنساب لا يند عنه من كل أولئك نص ولا سند ولا رواية . وكان شمس الطبع حاد البادرة قوى العارضة، يجادل عن نفسه بالجواب الحاضر والدليل المفحم واللسان السليط...»⁽¹⁾ ويبدو أن حدة الطبع هذه كانت مسؤولة عن كل ما خاضه الرجل من صراعات ونقاشات، ولعلها كانت السبب الأقوى أيضا فيما عرفه من شهرة عكستها مشاركته بقلمه فى إذكاء جذوة النقاشات العلمية الحادة التى جرت بينه وبين مثقفى عصره، بحيث انعكست شهرته العلمية فى الصحف الأدبية السيارة: كـ «الضياء»، «اليازجى»، «مصبح الشرق»، «المويلحى» و«المؤيد»، لعلى يوسف . وعن هذه الخصومات الأدبية والفكرية يقول الزيات أنه، وهو يافع كان حديثه وحديث المتؤدبين يدور حول ما تناقلته الأفواه وتتداوله الصحف من الجدل المضطرب الحاد بين الحافظ الحدة الشيخ محمد محمود الشنقيطى وخصومه من علماء الأزهر وأدباء العصر...»⁽²⁾ ثم إن الشنقيطى كان لا ينفك يتحدى رجال اللغة بالمسائل الدقيقة والنوادر الغريبة، مستعينا على جهلهم بعلمه، وعلى نسيانهم بحفظه، حتى هابوا جانبه وكرهوا لقاءه، وأصبحت حياته سلسلة من الخصومات الأدبية سجلها بالشعر اللاذع والنثر القارص فى كتابه الحماسة... .

وبعد ابن التلاميذ لم يصل إلى المشرق من الشناقطة منهم فى مثل تمكنه المعرفى وشهرته فى تلك الديار لكن الصورة التى تركها الرجل عن الشناقطة كانت من التوهج والتألق بحيث كانت خاتمة عهد طويل من التفاعل الفكرى بين الشناقطة والمشاركة .

إلا أن هذه الصورة الوضاعة تظل راجعة إلى أن من كان يقدم إلى المشرق

(1) من وحى الرسالة، القاهرة، 1963، ص: 248.

(2) نفس المصدر، ص 250 - 251.

من الشناقطة ظل يقدم بزداد من ثقافة عصر التدوين العربية وبأنقى صورها، إلى محيط ثقافى مشرقى لازالت فيه بقايا عهد الانحطاط، مما جعل إسهامهم مفيدا طريفا وترك لهم من الشهرة ما لم ينله اسلافهم من اصحاب الرحلات، ولذا فإنه عندما ولج المشاركة ثقافة النهضة وآدابها ، لم يستطع الشناقطة مواكبة هذا التحول، بفعل اختلاف «النسق» بين ثقافتهم والثقافة المشرقية، ونظرا للحضور الاستعماري الذي كبح عملية التواصل بين الشناقطة والمشاركة، ومنعها من أن تصل إلى مستوى تصبح فيه جزءا من التقاليد المؤسسية لثقافة المشرق، مما يحافظ على الصورة التي تركها ابن التلاميذ واضرابه ثابتا بنيويا لا تطمسه التحولات المستجدة.

ولعل هذا هو السبب فى التشويش الذى عرفته الصورة الموريتانية فى الأدبيات السياسية الرسمية على مستوى العالم العربى إبان الستينيات والسبعينيات. ويبقى الأمل معقودا على إحياء هذه الروابط التاريخية بين الموريتانيين وعمقهم العربى من خلال تكوين صورة صحيحة عنها بالتأصيل الفكرى البعيد عن العواطف والأوهام. وعسى أن نجد إلى ذلك سبيلا.

حضور أحمد بن الأمين الشنقيطي في الحركة اللغوية والأدبية في مصر

د. يحيى بن أحمد معلوم
كلية الآداب - جامعة نواكشوط

حياته :

1- هو أحمد بن الأمين بن محمد الأمين الشنقيطي يرتفع نسبه إلى علي بن أبي طالب، وأمه خديجة بنت سالم من قبيلة الأقلال التي ينتهي نسبها إلى أبي بكر الصديق⁽¹⁾.

فقد ولد ابن الأمين في الثمانينات من القرن الثالث عشر الهجري، ولم يتمكن من تحديد مؤكد لسنة ميلاده لأن ما ذكره فؤاد السعيد من أنه ولد عام 1989م هو استنتاج فقط من أنه توفي سنة 1331هـ عن عمر يناهز 42 عاماً⁽²⁾.

غير أن د. محمد المختار بن اباه يعتقد أن ابن الأمين قد توفي عن عمر يناهز الخمسين عاماً لأنه قد أدرك أحد لدات ابن الأمين المولود سنة 1280هـ⁽³⁾.

وعلى كل حال فقد ولد ابن الأمين ونشأ في المنطقة الغربية (الكبله) من موريتانيا، وعلى وجه التحديد في إمارة الترارة، كما قد توفي في القاهرة سنة 1331هـ / 1913م⁽⁴⁾.

(1) سيدى عبد الله بن الحاج إبراهيم: صحيحة النقل (مخطوط بحوزتى).

(2) انظر مقدمة كتاب الوسيط (الطبعة الثانية).

(3) انظر مقدمة كتاب "توسيط" (الطبعة الرابعة).

(4) عمر رضا كحالة: معجم المؤلفين. ج 1 / 171. وفؤاد سرقيس: معجم المطبوعات العربية، ص: 1148- 119، والزركلى: خير الدين: الاعلام، ج 1 / 101.

أما عن دراسته فقد أخذ بدرجات متفاوتة عن جملة من المشايخ المشهورين⁽¹⁾ مثل:

- 1- مأمون بن محمد الأمين (عمه).
- 2- محمد سالم بن الأمين (أخوه).
- 3- المختار بن الما.
- 4- يحظيه بن عبد الودود.
- 5- محمد فال بن باب.
- 6- الشيخ ماء العينين بن الشيخ محمد فاضل.

غير أن المصادر لم تتحفظا بمعلومات تذكر عن الفترات التي أقامها في طلب العلم ولا عن ما درسه على كل شيخ من المشايخ الذين أخذ عنهم.

لكن آثاره العلمية ومصادره فيها تدل على أنه كان متخصصا في العلوم اللغوية والأدبية. كما تدل هذه المصادر على أنه كان مشاركا، بل عميقا في مجال العلوم الشرعية⁽²⁾.

ومما لا شك فيه أيضا أن اتصاله وإقامته في المشرق قد وسعت ثقافته وعمقتها. بعد أن تأسست هذه الثقافة على قاعدة معرفية متنوعة في موريتانيا.

2- رحلاته العلمية:

استهل ابن الأمين رحلاته العلمية بولاية تكانت - بموريتانيا، ثم شد الرحال إلى المغرب، فاتصل بهم عواصمه العلمية، كفاس ومكناس بعد أن مر على الشيخ ماء العينين في مدينة السمارة⁽³⁾ وقد خرج ابن الأمين من موريتانيا متوجها إلى

(1) يحيى بن أحمد معلوم: ابن الأمين الشنقيطي وأثره في الدراسات اللغوية والنحوية والأدبية رسالة ماجستير، كلية التربية، جامعة الفاتح 84/ 1985م، ص: 53. (مرقومة).

(2) انظر ابن الأمين الشنقيطي وأثره في الدراسات اللغوية (رسالتنا للماجستير)، ص: 46- 48.

(3) أحمد بن الأمين: الوسيط (المقدمة)، ص: 4.

المغرب (عبر الشمال الموريتاني) في سنة 1315هـ / 1897م ويبدو أنه أقام في المغرب أكثر من سنة لأنه وصل إلى الحجاز وأدى فريضة الحج سنة 1317هـ .

ونعتقد أن أداء فريضة الحج لم يكن إلا سببا مباشرا لهذه الرحلة وينضاف إليه اهتمامه الشديد بالتحصيل العلمي والترحال في سبيله .

وقد التقى ابن الأمين بمجموعة من علماء الحرمين الشريفين أثناء إقامته بالحجاز ووقعت بينه وأحمد البرزنجي (ت 1319هـ) خلافاً حادة أثناء الفترة التي أقامها بالمدينة المنورة . وأساس هذا الخلاف أن البرزنجي كان يغلط مالكا في الموطأ: (في كتاب الإيمان والنذور في العبارة التالية: «وعليه هدى بدنه أو بقرة أو شاة إن لم يجد إلا هي..») . وكان البرزنجي قد كتب رسالة سماها: «إصابة الدواهي في أعراب الإلهي - ط، يغلط فيها مالكا، وفي رد ابن الأمين على البرزنجي لخص ما نقله أبو حيان في شرح التهيل من أن العرب شاع في أسلوبها إنابة الضمير عن ضمير وبذلك يكون التقدير في تلك الجملة (إن لم يجد إلا إياها بدل الإلهي) (1) .

ويجدر أن نلاحظ هنا أن ابن التلاميذ الشنقيطي قد رد أيضا على البرزنجي في هذه المسألة قبل حضور ابن الأمين إلى المشرق (2) .

ثم خرج ابن الأمين من الحجاز - بعد أن أدى فريضة الحج - متوجها إلى المواطن الإسلامية من الاتحاد السوفيتي - سابقا) فألف كتابه: «طهارة العرب» (3) . أثناء إقامته بقازان في تلك الرحلة ونشره سنة 1326هـ . وكان السبب المباشر لتأليف هذا الكتاب هو الرد على صاحب كتاب «الأمومة عند العرب» الذي هو

(1) انظر الوسيط. (المقدمة) .

(2) انظر الرحلة العلمية الشنقيطية لأبن التلاميذ .

(3) أشرفت على تحقيقه في كلية الآداب بجامعة نواكشوط من طرف محمد بن محمد بن عبد الله .

لأحد دعاة المسيحية . ويهدف مضمون الكتاب إلى الطعن في نسب النبي (ﷺ) خاصة من خلال طعنه في انساب العرب بعامة⁽¹⁾ .

وقد مر صاحبنا وهو عائد من المناطق السفيتية على تركيا فزار معظم المكتبات والمعاهد العلمية بالاستانة والاناصول وازمير، وغادر مدن تركيا متوجها إلى سوريا سنة 1319 هـ فاستقر بها فترة لم تطل رغم أنه اجتمع بعلمائها وزار مكنتاتها، ولم يدخل القاهرة إلا في سنة 1320 هـ قادمًا إليها من المناطق السفيتية وتركيا وسوريا . وقد طبع كتابه «الدرر اللوامع» في القاهرة سنة 1320 هـ واستقر بها من ذلك التاريخ .

3- نشاطه العلمى بمصر:

وفي الفترة التى قضاها بمصر كان شديد الاتصال بالاوساط العلمية فيها عاكفا على الدرس والتأليف والتحقيق مستفيدا من مكنتاتها وظرائنها العلمية كما كان شديد الاتصال بعلمائها الأفاضل مثل توفيق البكرى وأحمد تيمور باشا والسيد أمين الخانجى، وقد وفر له هذا الأخير كل وسائل الراحة التى تماعده على الاعتكاف لتأليف الكتب وتحقيها، كما أنه طبع له كل مؤلفاته العلمية وشروحه المفيدة⁽²⁾ وقد كتب ابن الأمين فى فترة إقامته بمصر معظم كتبه القيمة، كما حقق مجموعة هامة من عيون الشعر العربى ويمثل الجدول التالى أهم كتبه:

- 1- الدرر اللوامع على همع الهوامع، طبع القاهرة 1320 هـ .
- 2- الدرر فى منع عمر طبع بالقاهرة 1321 هـ .
- 3- شرح أمالى الزجاجى طبع بمصر 1324 هـ .
- 4- شرح صهاريج اللؤلؤ طبع بمصر 1324 هـ .
- 5- طهارة العرب طبع بقازان 132 هـ .

(1) انظر كتاب طهارة العرب لابن الأمين، تحقيق محمد بن محمد عبد الله، السنة الجامعية 96-97، ص: 18 .

(2) انظر مقدمة الوسيط .

- 6- شرح ديوان طرفة بن العبد البكرى طبع بقازان 1327 هـ.
- 7- شرح ديوان الشماخ بن ضرار طبع بمصر 1327 هـ.
- 8- شرح كتاب ليس فى كلام العرب لابن خالوية طبع بمصر 1327 هـ.
- 9- شرح المعلقة العشر وأخبار قائلها طبع بمصر 1329 هـ.
- 10- الوسيط فى تراجم أدباء شنقيط طبع بمصر 1329 هـ.
- 11- الاعلان بمثلث الكلام لأبن مالك طبع بمصر 1329 هـ.
- 12- تحفة المودود فى المقصور والممدود طبع بمصر 1329 هـ.
- 13- درء التبهانى عن حرم سيدى أحمد التجانى طبع بمصر 1330 هـ.
- 14- تصحيح كتاب الأغانى لابن الفرج الاصفهانى طبعة ساسى.

3- معالم منهجه فى الدراسات اللغوية والأدبية:

يتسم الطابع العالم لمنهج ابن الأمين النحوى بالتقليد لآراء ومناهج من سبقوه، ورغم أنه كان يستخدم القياس النحوى على نطاق أوسع فقد حرص بالدوام على أن يحشد الآراء من مختلف المذاهب النحوية ويترك كثيرا منها دون ترجيح ما يعتقد أنه أصح أو أرجح فى حين أنه فى بعض الأحيان كان يبدى آراءه ويعقب على المسائل التى يعرض لها، بل ويدافع عما يعتقد أنه صحيح ويرفض ما يرى أنه ضعيف كذلك.

ولم يكن استخدام القياس عنده مقصورا على دراسة الظواهر اللغوية وشيوعها وجمع النصوص واستقراء مادتها، بل تجاوز ذلك إلى توظيف القياس لدى أهل المنطقة وأصول الفقه فى الدراسة النحوية، وهو العملية التى يتم بها إلحاق بعض الظواهر أو النصوص اللغوية ببعض، وذلك مثل ما ذكره فى معرض رده على ابن التلاميذ القائل بصرف عمر: «أما قول هذا الشيخ أنه (عمر) جاء مصروفا فى كلام العرب واستشهاده بمثل قول الشاعر:

يا أيها الزارى على عمر قد قلت فيه غير ما لم تعلم

مما لا يصح به الاستدلال مطلقا وذلك لوجوه من أهمها: أن احتمال

الصرف للضرورة هنا يساوى احتمال عدم الصرف للضرورة فيما ذكرناه، ثم يتطرق صاحبنا إلى جملة من المقولات القياسية مثل قوله: «الدليل متى تطرق إليه الاحتمال سقط به الاستدلال»، وقوله أيضا «إن الصرف هو الاصل والمنع قيد» (1).

وفيما يلي بعض المقولات العامة عند النحاة والتي استخدمها ابن الأمين في مؤلفاته وبنى عليها آراءه وحججه.

- «مالا يفتقر إلى تقدير أولى مما يفتقر إلى تقدير».
- «ليس كل ما سمع عن العرب يقاس عليه».
- «إن المعتبر في السماع عن النحويين هو النثر لأن النظم هو محل الضرورة عندهم» (2).
- «إن اجماع النحاة على الأمور اللغوية لا يجوز خرقه» (3).
- «إن النحو قد استقر فلا يحدث فيه شيء» (4).
- «القياس لا يصار إليه مع وجود السماع».
- «الطارئ يزيل حكم الثابت» (5).
- «ما يقدم في العلة لا يقدم في المعلول» (6).
- «إن في النحو مواضع يغلب استعمال القياس فيها وأن فيه اصولا به القياس مرفوضة ويجوز للشاعر الرجوع إليها» (7).

(1) أحمد ابن الأمين: الدرر في منع عمر، ص: 5.

(2) أحمد ابن الأمين: الدرر في منع عمر، ص: 5.

(3) المصدر نفسه، ص: 5.

(4) المصدر نفسه، ص: 5.

(5) المصدر نفسه، ص: 6.

(6) الدرر في منع عمر، ص: 6.

(7) الدرر في منع عمر، ص: 9 - 10.

- «عدم العلة علم العدم»⁽¹⁾، ومثل كيت وذيت من المبنيات لأن عريها عن سبب الاعراب كان سببا فى البناء.
- «الفروع تنحط عن الأصول ولا تساوئها»⁽²⁾.
- «ان اللغة نقلية لا قياسية، واللغة لا تثبت بالقياس»⁽³⁾.

4- شهادات وترجمات للشنقيطى :

يقول عنه الزركلى: «أحمد بن الأمين الشنقيطى عالم بالأدب من أهل شنقيط ونزل بالقاهرة وتوفى بها...»⁽⁴⁾ كما أشار مدير المخطوطات بدار الكتب المصرية (فؤاد سيد) إلى أن ابن الأمين بتأليفه كتاب الوسيط قدم لنا مجموعة مهمة من الشعراء الموريتانيين وآدابهم... وقد ساعد المؤلف على ذلك حافظته الواعية العجيبة ومعرفته الواسعة بأخبار بلاده وتاريخها وتنقلاته الكثيرة بين ربوعها ولقائه الشخصى لأكثر هؤلاء العلماء الذين ترجم لهم وروى عنهم أشعارهم، ويقول: «إنه كان على فهم تام ومعرفة كبيرة بالعلوم الأصلية والفقهية كما كان له دراية بالتحاليم الصوفية، هذا فضلا عن علو كعبه فى علوم العربية وآدابها كما يظهر ذلك جليا من الجهد العلمى واللغوى فى شرح وتحقيق الكتب التى تولى نشرها من عيون الشعر والأدب العربى ودواوين فحول الشعراء وأصول اللغة...»⁽⁵⁾.

ويقول عنه محمد يوسف مقلد: «إن هذا الشنقيطى العظيم فى الوسيط وغيره فضل لا ينكره إلا كل جاحد أو مكابر، فلقد كان التدوين فى عصره مقصورا على النسخ والاستنساخ من خط إلى خط ومن حافظة إلى حافظة، الأمر الذى يستوجب

(1) الغرر، ص: 4.

(2) الدرر، ص: 5.

(3) الغرر، ص: 6.

(4) خير الدين الزركلى: الاعلام ج 1 / 101.

(5) انظر مقدمة الوسيط لفؤاد سيد (الطبعة الثانية).

تعدد الرواة والرواة ليسوا كلهم سواسية في المستوى والفهم والذوق فلو لم يحفظ لنا الوسيط هذا القدر اليسير من الشعر الموريتاني لظل كمية مهمة يفتك بها النسيان والتشتت كما فتك بكثير من القيم الأدبية والعلمية سواها،⁽¹⁾.

ومما لاشك فيه أن صاحبنا (ابن الأمين) كان عالما شامخا في مجال اللغة والادب، وتشهد الدراسات التي خلفها بذلك⁽²⁾.

(1) محمد يوسف مقلد: شعراء موريتانيا، ص: 402 - 403.

(2) إذا أردت التوسع انظر بحثنا المعنون بـ «ابن الأمين الشنقيطي وأثره في الدراسات اللغوية والأدبية، تحت النشر».

محمد محمود بن التلاميذ التركى الشنقيطى : علاقاته ورحلاته

أ- ماء العينين بن محمد الأمين

قسم اللغة العربية بكلية الآداب

جامعة انواكشوط

1- ابن التلاميذ فى تركيا وأوريا:

كان ابن التلاميذ كثير التنقل والرحال بين مصر والحجاز والشام وتركيا بحثا عن الكتب لمطالعتها ونسخها، وخلال ذلك تعرف على كثير من أهل العلم والمعرفة والجاه والسلطان فى هذه البلاد، فوعجبوا به إعجابا غير عادى، واعتبروه معجزة زمانه وأحد علمائه الأفاض الذين قل أن جاد الزمان بمثلهم حتى أصبح معروفا لدى بعض لأوربيين والمستشرقين. وقد سمع الخليفة التركى، عبد الحميد الثانى، بفضلله وطول باعه وسعة إحاطته بالعلوم، ولذا حين علم الخليفة بقدره مرة إلى القسطنطينية بعد ذلك استدعاه، وأكرمه وعرف قدره⁽¹⁾.

ثم إن الخليفة كان مهتماً بالبحث عن الكتب العربية الموجودة فى فرنسا وبريطانيا والأندلس، فأشار عليه أحد رجاله بأنه لا يصلح لهذه المهمة غير صاحبنا، فأرسل إليه بأن يتهيأ للسفر إلى أوريا، فقبل الطلب بشروط، منها عزل ناظر وقف الشناقطة بالمدينة، وإعطاؤه طباخا ومؤذنا، وأن تكون له مكافأة عند

(1) مقلد (محمد يوسف): شعراء موريتانيا، نشر مكتبة الوحدة العربية، طبع دار العلم للملايين، الدار البيضاء - بيروت 1962م، ص: 56 وتيمور (أحمد): أعلام الفكر السياسى، نشر لجنة نشر المؤلفات التيمورية، ط1، القاهرة 1287هـ 1967م، ص: 270.

رجوعه، وقد أشار إلى هذه الشروط في ميمية التي نظمها لمؤتمر العلوم الشرقية بقوله (1):

فكان من السلطان أمرك بعدما شرطت أمورا لم تصادف أولى عزم

ثم أوفده الخليفة سنة 1304 هـ إلى باريس ولندن والأندلس للاطلاع على ما في خزائنها من الكتب النادرة وتقييد أسماء ما لا يوجد منها في مكتبات تركيا لتستنسخ في باخرة خاصة، وقد أعطى مؤذنا وطباخا، وأرسل معه عالم تونسى. وكان ينزل أينما حلّ بدور السفارات العثمانية (2).

ويبدو أنه قصد الأندلس قبل غيرها، ثم توجه إلى باريس، وقد يكون مرّ في طريقه إلى فرنسا بلندن، وإن لم أجد ما يدل على مروره بلندن، وليتنى وجدته لأعرف ما قد يفيد في هذا الموضوع من أسلوبه في التفاهم مع أهلها ومشاعره نحوهم وتأثير الغربة فيه هناك؛ فالظاهر أنه جاء إلى الأندلس، وأقام بها مدة زار خلالها مكتباتها الشهيرة، وسجل أسماء الكتب النادرة غير الموجودة بتركيا في كتاب أملاه على صاحبه التونسي السابق الذى رافقه في هذه الرحلة سماه «أشهر الكتب العربية الموجودة بخزائن مكاتب دولة أسبانيا»، والمكتبات التى سجل منها أسماء هذه الكتب هى مكتبات مدريد وإشبيلية والأسكوريال وغرناطة ودير شجر

(1) ابن التلاميذ: الحماسة، طبع مطبعة الموسوعات، القاهرة، 1219، ج1، ص 6 - 17، وابن الأمين (أحمد) الوسيط في تراجم أدياء شنقيط نشر مكتبة الخانجي بمصر ومكتبة الوحدة العربية بالدار البيضاء، ط3، مطبعة السنة المحمدية، (القاهرة) 1280 هـ 1961 م، ومقلد (محمد يوسف): المصدر السابق، ص: 531، وكحالة (عمر رضا): معجم المؤلفين، نشر مكتبة المثنى ودار إحياء التراث العربى، بيروت 1376 هـ / 1957 م، ج11، ص: 312، والزركلى (خير الدين): الأعلام، نشر دار العلم للملايين، مطبعة دار العلم للملايين، ط2، بيروت 1969 م، ج7، ص: 311، وسركيس (يوسف الياس) معجم المطبوعات العربية والمعرية، طبع مطبعة سركيس، القاهرة 1346 هـ / 1968 م، 1149.

(2) تيمور (أحمد): المصدر السابق، ص: 370، ومجاهد (زكى صحد): الأعلام الشرقية، مطبعة دار الطباعة المصرية الحديثة، القاهرة 1269 هـ / 1950 م، ج2، ص: 174، والزركلى (خير الدين)، المصدر السابق، ج7، ص: 211، ومقلد (محمد يوسف): المصدر السابق، ص: 531، ابن الأمين (أحمد): المصدر السابق، ص: 292.

الجبيل⁽¹⁾. ويظهر كذلك من بعض كلامه عن فرنسا أنه جاءها بعد أسبانيا، وقضى زمنا بباريس لم يجد خلاله ولا خلال زمن إقامته بالأندلس، فيما يبدو ما يرضيه وينسيه متاعب السفر والغربة، وجد قوما بالأندلس غير أهلها العرب المسلمين، لهم لغة غير لغته من المحتمل أنه كان لا يعرف منها شيئا، ولهم دين وعادات تختلف اختلافا بينا عما ألفه في المغرب والمشرق، ولذا ذكر حاله هذه وعكسها بالحجاز موطنه آنئذ في قصيدة يبدو أنه كتبها في باريس، يذكر فيها مع ذلك طول ليل باريس والأندلس، وهي⁽²⁾:

ما ليل صول ولا ليل التمام معا	كليل باريس أو ليلي بأندلس
لم أدر أيهما أقوى محافظة	على الظلام وحجب الصبح بالحرس
أهل سمعتم بليل لا صباح له	أم بالنهار البهيم الدائم الدنس
باليل صرت ظلاما لا نجوم فيه	ولا بدور ولا فقدان للغبس ⁽³⁾
باليل طيبة ما أشهاك عند جوي	يعتاد منك الصباح الطيب النفس
باليلنا بتهمات الحجاز ويا	طيب الهواء بلا رطب ولا يبس
يا ليل مكة ياذا العدل حد لنا	ليل النصارى تعذى الحد فى الدلس ⁽⁴⁾
باليل أصبح وأسجج قد ملكت وذر	ما أنت فيه من الطغيان والهوس
والطف بشيخ قريش فى تفرده	بنك ماشلت من عنس ومن فرس ⁽⁵⁾
والطف بشيخ قريش فى تعريه	عن الأباطح دار الأنس والأنس
والطف بشيخ قريش فى توحشه	ليل التمام من الناقوس والجرس
كانت خديج بأرض العرب تؤنسه	ليل التمام بأشهى منطق سلس

(1) اب، الأمين (أحمد): المصدر السابق، ص: 392، ومقلد (محمد يوسف): المصدر السابق، ص: 532. 56، وسركيس (يوسف إلياس المصدر السابق، ص: 1149، وابن التلاميذ: أشهر الكتب نفسه مخطوط بدار الكتب الوطنية التونسية، رقم 18675.

(2) ابن التلاميذ: الحماسة السابقة، ج 1، ص: 23 - 24.

(3) الغبس: لون الرماد، أى بياض فيه كدرة، وهنا أول ظلام الليل.

(4) الدلس بفتحيتين: الظلمة.

(5) العنس بالفتح: الناقة القوية.

ويجتنى عسلا ناهيك من عسل من قبله الشنب المعسول واللعلس (1)
 وما هنا نفسه كادت تفيظ جوى لولا خيال خديج نومه الغلس (2)
 يجلو دياجى ليل الروم منه سنا يغنى عن البدر والمصباح والقبس (3)
 كما تعرض إلى حالته هذه وغيرها فى قصيدة له أخرى فى شأن هذه الرحلة
 كتبها فى الأندلس، ومطلعها، يخاطب فيه الريح متشوقا إلى المدينة (4):

يا ريح طيبة هبى لى صباح مسا واستصحبى من أريج المصطفى نفسا
 ومنها فى وصف الباخرة (5):

خضت العباب من الملح الأجاج على نجيبة لم تكن جلسا ولا فرسا (6)

 من عزه الشعر قولا حين يركبها تفجر الشعر فورا منه وانبجسا
 ومنها فى الأندلس (7):

جزيرة العلم والإسلام قبل وقد هدت قواعده بالكفر فارتكسا (8)
 وجدت كتبها غرا محجلة منها الجديد ومنها الرث قد درسا

 أمسى حديثا معادا أهل أندلس وأعظما رحما كانت هى الرؤسا

وأرسل من الأندلس إلى تلميذه أمين برى بالحجاز بمقطوعة، وهى أول ما
 كتبه هناك، بث فيها بعض مشاعره وما يتعلق بهذه الرحلة وغيرها، ومطلعها (9):

(1) الشنب الفم الأبيض الأسنان الحسنها. اللعلس: سواد مستحية فى بعض الشفاة.

(2) تفيظ: تموت.

(3) القبس: شعلة النار تؤخذ من النار.

(4) ابن التلاميذ: المصدر السابق 19/1.

(5) المصدر السابق 20/1.

(6) المجلس هنا: الناقة الوثيقة أو الجمل.

(7) المصدر السابق 21/1.

(8) ارتكس: انتكس.

(9) المصدر السابق 24/1.

سلام عليكم أنتم الأنس كله وإن غبتم فالكتب عندي هي الأنس
ومنها⁽¹⁾:

ومن يسع للعلواء مثلى دائبا يصاحبه في مسعاته الجن لا الإنس
تجوب بي الأقطار شرقا ومغربا خفاف الخطى لا حجر منها ولا عنس⁽²⁾.

وعاد ابن التلاميذ من أوروبا بلائحة الكتب المطلوبة من إسبانيا، وقد يكون أتى
بغيرها من لندن وباريس، ولكن لا شئ يدل على ذلك، أرسل إليه الخليفة يريد منه
تقديمها إليه، فامتنع ابن التلاميذ من تسليمها قبل أخذ أجره، ثم قيل له بأن ذلك
سوف يأتيه، فلم يقبل، فغضب الخليفة، وأخبره بعدم الحاجة إليها، فأهمل أمر
الكتب، وضاعت جهود صاحبنا، وبقيت اللائحة وهي موجودة الآن بدار الكتب
الوطنية التونسية مخطوطة بالعنوان السابق برقم 18675 بقسم المخطوطات، كما
تقدمت الإشارة إلى ذلك في الهامش.

ولما شرع ملك السويد والنرويج أسكار الثاني في عقد المؤتمر الثامن للعلوم
الشرقية باستكهلم عام 1206 هـ طلب من السلطان التركي السابق إرسال ابن
التلاميذ إليه من أجل اللغة العربية لعلمه بصلاحه لذلك، وكان ابن التلاميذ آنذاك
بالأستانة لأمر يخصه هو وقومه الشناقطة في المدينة المنورة، فأمر السلطان
رجاله، وهم الصدر الأعظم وشيخ الإسلام وناظر المعارف العمومية، بإبلاغ
رغبته في ذلك إليه ليتوجه إلى هناك استجابة لطلب ملك السويد، فقبل بشروط،
هي: قضاء حاجته التي قدم من أجلها، وهي رفع يد من كان يصفهم بالظلمة عن
وقف الشناقطة بالحجاز، وإعطاؤه أجر رحلته السابقة إلى الأندلس وغيرها سنة
1204 هـ⁽³⁾، وأن يكون سفره إلى السويد هذا لرفع شأن الإسلام والمسلمين بأن

(1) المصدر السابق 4/1 - .

(2) الحجر: أنثى الخيل التي يضرب بها على غير حصان كريم.

(3) المصدر السابق 2/1

يختار ثلاثة أو أربعة من ذوى علم باللغة العربية، وأن يرافقه مؤذن وطباخون مسلمون....

وكان سفير السويد بمصر فى ذلك الوقت - وهو المستشرق الكونت كارلودى لندبرج - قد وصل إلى الأستانة لمعرفة ما انتهى إليه أمر سفر صاحبنا، وكان يعرفه، فذهب إليه، وقابله فرحا للذى تحقق من سفره إلى مؤتمرهم، ثم سأل ابن التلاميذ المستشرق عما يريده ملكه من حضوره إلى المؤتمر، وعما يطلبه، فذكر له أنه يريد منه إنشاء «قصيدة غراء على أسلوب شعر العرب العراء، على أسلوب شعر شعراء المسلمين، فى ذلك الزمن، لأنهم، كما قال كانوا يأخذون شعر من سبقوهم كاملا عدا الروى الذى كانوا يبدلونه، ثم سأله عن غرضهم من القصيدة، فذكر له أمورا ستة، هى مدح الملك - وسأله عما يقول فيه، فأجاب بأن يصفه بحبه المعارف وانتشارها، والعلم وأهله، وبأنه طلب من «ملوك الممالك» إرسال بعض أهل العلم إلى مؤتمره هذا دون تعيين شخص إلا أنت فقد عينك وذلك من أجل لغة القرآن الكريم - وأن تذكر اسمك ولقبك فيها، وتذكر رحلتك للعلم وكيف حصلت، وأن تذكر ما استنتجت في العلم فى هذه الرحلة مما تسبق إليه، وتذكر أسماء أشهر القبائل العربية، ثم تذكر فى النهاية اسمك فيها لمنع ادعاء غيرك لها، وهى القصيدة الأولى فى الجزء الأول من حماسه.

ويشير ابن التلاميذ بالمناسبة إلى أن ذلك السفير المستشرق كان يسمى نفسه الشيخ عمر السويدي، ويطلع الكتب العربية باسمه المنتحل، كـ «شرح ديوان زهير» للأعلم الشنتمرى من أجل ترويج تلك الكتب بين العرب والمسلمين، وهو أمر قد يدل - ضمن ما يدل عليه - على أن تلك الكتب قد وُضع فيها⁽¹⁾.

(1) وبمناسبة هذا الاسم المنتحل، وهو عمر، الذى وهم فى منعه من الصرف من قبل صاحبنا، كما يرى، منذ أثنى عشر قرناً، وبمناسبة طلب السفير أن تتضمن القصيدة ما استنبطه ابن التلاميذ من العلم مما لم يسبق إليه، أنشأ القصيدة وفق الطلب، ونص فيها بوجوب صرف «عمر» ونظائره التى على وزن من المعدولات، وهو أحد استنتاجاته التى لم يسبق إليها، ثم رأى نفسه فيها بعد انتهاء الغرض المطلوب منها، وذكر من يندبه من الأهل والأصحاب - =

وقد انتدب الخليفة لهذا المؤتمر مع ابن التلاميذ الكاتب التركي الشهير مدحت أفندي، وآخرين معه... ثم إن صاحبنا لم يذهب، لأن رجال الخليفة لم يقبلوا بعض شروط صاحبنا، أو تباطؤوا في إنجازها، ثم عاد إلى موطنه⁽¹⁾.

ابن التلاميذ ومصر:

سافر ابن التلاميذ من شنقيط إلى المشرق، فقضى في هذا السفر زمنا لا يعرف مقداره إلا هو، متنقلا بين باقى أقطار المغرب (فى طريقه إلى المشرق)، مدن خلال ذلك ببعض المدن الشهيرة، كفاس، وتونس، وطرابلس، ويبدو من بعض كتبه أنه اتصل بكثير من علماء هذه المدن، ويذكر بعض زملائى الليبيين فى الدراسة أن بعض الليبيين تلمذوا له خلال إقامته فى طرابلس وغيرها من مدن ليبيا وكذا فى تونس ومصر، وقد أخبرهم بذلك آباؤهم أو أجدادهم، وإن لم يبق معى أسماء هؤلاء الزملاء - وهم من طلبة الدراسات العليا - ولا تفاصيل ما قالوه، وأنه تأثر بهؤلاء العلماء أو تأثروا هم به... ثم وصل إلى مصر، وأقام بالقاهرة مدة عرف فيها جمعا غفيرا من علماء مصر، وأقبل فيها على المطالعة والتحصيل والإفادة فأثر فى غيره تأثيرا قويا قد يقارب تأثير غيره فيه، وأعجب به من عرفه إعجابا قل نظيره، واعتبروه معجزة زمانه لوفرة ما استظهر من المتون وأشعار العرب، وتفرد فى اللغة والأنساب وتاريخ العرب وغيرها....، ومن الذين عرفهم نقيب الأشراف محمد توفيق البكرى، وعبد الباقي البكرى، وشيخ المالكية سليم البشرى، والرافعى، والشيخ بسيونى إمام الحضرة الخديوية، وعلى بن محمد الببلاوى نقيب الأشراف فيما بعد ورأس مشيخة الأزهر، والإمام محمد عبده.

== والعلوم والكتب، وسلك فيها مسلك شعراء العرب العرباء، كمالك بن الرّيب المازنى وفحول العلماء الحفاظ الأدباء، كابن عبد البر الأندلسى النمرى، ثم أنشدها وزير المعارف التركى، منيف باشا والسفير المذكور، ثم أراد السفير طبعها، فلم يسمح له بذلك قبل انتهاء الرحلة. ثم ذهب السفير إلى استكهلم، وكتب خطبة عربية نيابة عن الملك ذكر فيها لهم حضور ابن التلاميذ مؤتمرهم، وقد أورد ابن التلاميذ فى حماسته بعض الخطبة المذكورة.

(1) انظر المصدر السابق 2/1 - 17، وتيمور (أحمد): المصدر السابق، ومقلد (محمد يوسف): المصدر السابق، ص: 532، وابن الأمين (أحمد) المصدر السابق، ص: 393.

ثم قصد مكة للحج ، وأقام هناك . وبقي على اتصال بأصحابه السابقين وغيرهم في مصر لمروره بها في طريقه إلى تركيا التي كان كثير السفر إليها ، وكان ينزل في طريقه - في مصر - عند عبد الباقي البكري السابق وغيره . وبرز عنده مرة ، وهو عائد من الحجاز ، ووافق ذلك أحد الأعياد ، فجاء شيخ المالكية سليم البشري السابق يهنئ البكري ، ومعه الرافعي وغيره ، فلما اطمأن مجلسهم قال الرافعي من أجل أن يوقع بين صاحبنا والبشري : شتآنًا ، يا مولانا ، تنصرت بعدنا ، حيث لبست الخف الأسود؟⁽¹⁾ فرد عليه صاحبنا بأن ذلك من السنة ، فنفي البشري ذلك ، وقال بالإجماع على كراهته ، فؤكد ابن التلاميذ ثبوت لبسه في الصحيح بأن النجاشي أهدى إليه خفين فلبسهما ومسح عليهما ، ثم سأله ابن التلاميذ عن لونهما فرد بعدم المعرفة ، فرد عليه بأن الذي يقول بالإجماع لا يكون جوابه ، لا أعرف . ثم طلب من ابن التلاميذ إفادتهم فامتنع ، ثم أراهم الحديث ، فعمل البشري على تضعيفه ، وكثر الكلام في هذه المسألة ، ونظم ابن التلاميذ في الموضوع قصيدته الشهيرة :

بندوة زيد دار عز القبائل قریش وقيس ثم أحيا وائل

التي هجا فيها البشري ، ومن ناصره من الأزهريين ، وبين فيها أن لبس الرجال هناك غير الخفاف السود من حمرها وخضرها هو البدعة وجهل السنة ، لأن سود الخفاف خاصة بالرجال ، وغيرها خاص بالنساء⁽²⁾ .

ثم غادر ابن التلاميذ مصر متجها إلى الحجاز حيث إقامته ، وكان على غير

(1) ابن الأمين (أحمد) : المصدر السابق ، ص : 390 .

(2) تيمور (أحمد) المصدر السابق ، ص : 370 ، والزركلي (خير الدين) : المصدر السابق ، 311/7 ، ومجاهد (زكي محمد) : المصدر السابق 174/2 ، وكحالة (عمر رضا) : المصدر السابق 313/11 ، وسركيس (يوسف ألياس) المصدر السابق ، ص : 115 ، ومقلد (محمد يوسف) : المصدر السابق ، ص : 532 . وابن الأمين (أحمد) : المصدر السابق ، ص : 393 ، وأحمد أمين : محمد عبده ، ص : 98 ، وابن التلاميذ : المصدر السابق 134/2 .

وفاق مع بعض سكانه ذوى الجاه والسلطان بالمدينة العثمانى فى ذلك الوقت بعد أن شكاهم إلى الخليفة التركى، كما سبقت الإشارة، ورجع دون تحقيق مراده، ثم زادت العدواة بينهم وبينه، فترك المدينة والحجاز، ورجع إلى مصر مهاجرا إليها وحيدا، وترك كتبه وأهله عند تلميذه أمين برى الأنف الذكر. وقد ذكر تفاصيل ذلك فى نونيته التى ضمنها أسباب هذه الهجرة، ومنها قوله يعنى مصر:

رحلت عن الرسول وصاحبيه إلى بلد على علمى أمين

وقد استقبله فى مصر صديقه السابق، نقيب الأشراف، توفيق البكرى، فأكرمه، واستأجر له بيتا، وأجرى عليه راتبا شهريا. ثم بعث توفيق أحد أعوانه ليحضر أهل صاحبنا وكتبه، وأنفق على ذلك من عنده، وألقى صاحبنا عصا التسيار بالقاهرة، وأقبل على المطالعة والإفادة.

وكان توفيق البكرى إذ ذاك يؤلف كتابه «أراجيز العرب»، فاستعان بابن التلاميذ على تأليفه، ثم طبع الكتاب منسوبا إلى البكرى وحده، فغضب ابن التلاميذ، وكان فيما يبدو، يريد نسبه إليهما معا، وجرى بينهما كلام طويل فى الموضوع رفع خلاله ابن التلاميذ على البكرى قضية، ثم فشل فيها، ففارقه، وحاول البكرى إخراجه من مصر لولا صديقه محمد عبده الذى سمع بذلك، رآه من المعجبين به، فاتصل به، وأعطاه دارا قرب الأزهر، وسعى له فى راتب من الأوقاف، وارتبطا بصداقة غير مشوبة بقيت قوية حتى فارقا الحياة⁽¹⁾. يقول فى بعض ذلك فى رثائه نفسه فى قصيدته السابقة المنظومة لمؤتمر العلوم الشرقية وذكره من يندبه⁽²⁾:

(1) مجاهد (زكى محمد): المصدر السابق 174/2، وابن التلاميذ: المصدر السابق 147/2.

(2) المصدر السابق 14/1، 15، وابن الأمين (أحمد): المصدر السابق، ص: 393، وتيمور (أحمد): المصدر السابق، ص: 370، والزركلى (خير الدين): المصدر السابق 312/7، ومقلد (محمد يوسف): المصدر السابق، ص: 532، وكحالة (عمر رضا): المصدر السابق 313/11 وأحمد أمين: زعماء الإصلاح، ط3، نشر مكتبة النهضة المصرية، القاهرة 1971م، وأحمد أمين محمد عبده، ص: 98.

تذكرت من يبكى على فلم أجده سوى كتب تختان بعدى أو علمى
وغير الفتى المفتى محمد عبده الصديق الصادق الود والكلم
.....

وكان على علم وبر صداقتنا إذا كان من قوم صداق على إثم...

ويبدو من هذا وغيره أنه قال هذه القصيدة بعد اتصاله بمحمد عبده،
وإن كانت المعلومات لا تؤيد ذلك، وهو ما قد يرجع إلى عدم تثبيت من
ترجموه بعد وفاته بمدة قد يصل أقلها مما ذكر فيه نظمه هذه القصيدة إلى نحو
عشر سنين.

ولما أسس محمد عبده بمصر سنة 1318 هـ جمعية برئاسته أطلق عليها
«جمعية أحياء الكتب العربية»، استعان بابن التلاميذ فى تصحيح الكتب ونشرها،
وكان أول عمل قامت به طبع كتاب «المخصص» لابن سيده، وهو معجم كبير من
معاجم العربية لم يقم نظامه كغيره على ترتيب الألفاظ بل رتب على حسب
المعانى. وقد تولى محمد عبده تصحيحه مع ابن التلاميذ، ويرجع الفضل فى ذلك
إلى محمد عبده الذى لولاه لما أقام هناك، وكان محمد عبده يستشيريه فيما يتعلق
باللغة والدين، ويأخذ برأيه. ومن هذا القبيل مثلاً أن بعضهم نقد «رسالة التوحيد»
لمحمد عبده بأن فيها «نزعة اعتزالية»، ثم قصد ابن التلاميذ بيت صديقه محمد
عبده، فقرأ معه الرسالة خلال يومين تدارساها فيهما، ثم اعترف ابن التلاميذ له
بالإصابة وقول الحق، وسلم له محمد عبده بما نقده به، وشكره عليه، ومنه على
سبيل المثال قول محمد عبده فى الرسالة: «دعيت لتدريس...»، وقد آراه ابن
التلاميذ أن صوابه «دعيت إلى تدريس...»، وكلامه فيها عن خلق القرآن، وقد
ذكر له فيه صاحبنا أن به مخالفة لسيرة السلف فى العقائد، فالسلف لم يبحثوا فى
هذه المسألة، ثم عاد محمد عبده لإلقاء درس فى الأزهر بالرواق العباسى، فحدث
الطلبة عن شأن الرسالة، وشرح لهم رأى ابن التلاميذ، وأثنى عليه وعلى علمه
وفضله، ثم ألقى ابن التلاميذ، وكان حاضرا، كلاما فى الموضوع زاده وضوحاً.

وقصيدة عامرة نوه فيها بمزايا محمد عبده ورفعته، وأشار إليه بيده عند ذكر اسمه في مطلعها⁽¹⁾:

لقد مات دين الله وانحل عقده فأحياه بالذكرى محمد عبده

وكان لابن التلاميذ في الجمعية السابقة نشاط كبير، فكان يشرح ما تعقد في الكتب ويصحح أخطاءها، وينشر البحوث الدالة على سعة الاطلاع والإحاطة⁽²⁾. ويبدو أن هذه البحوث لم تكن تنشر باسمه بل باسم الجمعية، وإن لم أجد ما يدل على ذلك.

وقد قال ابن التلاميذ شعرا كثيرا في صديقه هذا، وهو شعر يدل على إعجابه بهذا الصديق، وعلى نقاء علاقته به والاحترام المتبادل بينهما، وعلى سعيهما من أجل إصلاح العلم وتنقيته من شوائبه. وقد يكون اتفاقهما والتقاؤهما راجعا إلى شمائل غاياتهما التي عاشا من أجلها أو تقاربها أو تقاربهما في بعض الصفات والشمائل، فكانا كما قيل: «واف شئ طبقة...» ومن ذلك ما تقدمت الإشارة إلى بعضه في قصيدته التي نظمها للمؤتمر المذكور، ومنه أيضا قوله⁽³⁾:

سيبكيны المفتى إذا اعتاض مشكل	تمنع كالأروى على طودها العصم
فعصم العلوم كنت أنزلها له	إذا اعتاضت آرواها على كل ذى فهم
سيبكى على العلم والكتب بعد ما	صدعن بأمرى غير صم ولا بكم
مخصصها المطبوع يشهد مفصحا	بما حاز من ضبطى الصحيح ومن رمى
بذا يشهد المفتى وأصحاب طبعه	ولا يكتمون الحق كتمان من بكمى

(1) مقلد (محمد يوسف): المصدر السابق، ص 57، ورشيد رضا (محمد): تاريخ الأستاذ الإمام، ط 1، مطبعة المنار، القاهرة، 1350 هـ 1931 م، المنار (حجلة) طبع مطبعة (مجلة) المنار، القاهرة 1322 هـ / 1904 م، ط 2، ج 1، ص: 465.

(2) أحمد أمين: المصدر السابق، ص: 98، وأحمد أمين: زعماء الإصلاح السابق، ص: 364، ومقلد (محمد يوسف) المصدر السابق، ص: 533، وابن الأمين (أحمد): المصدر السابق، وكحالة (عمر رضا): المصدر السابق 313/11، والزركلى (خير الدين): المصدر السابق 312/7، ورشيد رضا (محمد): المصدر السابق 754/1.

(3) ابن التلاميذ: المصدر السابق 14/1. 15.

ومن شعره فيه في غير هذه القصيدة قطعة في تهنتته بعودته من الأستانة وأوريا (16 جمادى الآخرة عام 1319 هـ)، ومنها⁽¹⁾.

للجامع الأزهر المعمور عاد على رغم الحسود فتى مصر ومفتيها
محمد الفحل عبده بدر هالته خيراته ديمة هطلاء يؤتيها
.....
سفائن العلم في ذا الشرق لان غدت⁽²⁾ أعلامها بيديه وهو نوتيها
وأبيات في نفس المناسبة مطلعها⁽³⁾:

أيا من قد نأى عنا وغابا وبعد قضائه الحاجات آبا
وكذا البيت اليتيم في المناسبة ذاتها⁽⁴⁾:

إلى عين شمس عدت يا شمس عصرنا ويا رجل الدنيا ومفتى مصرنا
وقد أردفه بقوله: «وحلتى هذه سبيلها سبيل حلة عائشة بنت صلحة (رضى
الله تعالى عنهما)، غير أن هذا الشعر شعري، وذلك شعر قيس بن الحدادية، ثم
قال مبينا مقصوده: «وشرح ذلك أن أم عمران عائشة بنت طلحة أنشدت عينية
قيس بن الحدادية الخزاعي الجاهلي فاستحسنها، وبحضرتها جماعة من الشعراء،
فقالت: من قدر منكم أن يزيد فيها بيتاً واحداً يشبهها ويدخل في معناها فله حلتي
هذه، فلم يقدر أحد منهم على ذلك ا هـ....»

ومن الأمور التي كان ابن التلاميذ يعييبها على أهل زمانه، ويرى فعلها
مخالفاً للدين احتفال المصريين السنوي بكنس قبة الشافعي وضريحه. وقد نظم فيه
قصيدة رائية كتبت آنذاك في بعض الصحف، كجريدة «مصبح الشرق» (شعبان

(1) رشيد رضا (محمد): المصدر السابق 862/1، والمنار 549/4.

(2) لان يريد بها: الآن.

(3) انظر المصدرين السابقين.

(4) انظر المصدرين السابقين.

1317هـ)، وتوّد في آخر الجزء الثاني من حماسته، وذلك اتباعاً لأمره تعالى بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، كما يقول، ومنها⁽¹⁾:

امصباح شرق الأرض أسمعت واعيا وذكرت ذاسهوسها متذكرا
ومنها أيضا:

فلو كان كنس القبر لله قرية لكان به قبر الصحابي أجدر
فعندكم ابن العاص عمرو أميركم به فتح الله البلاد وعمرا
وأصحابه صحب النبي محمد وأتباعهم فحلوه رقل وقيصرا
ومنها أيضا:

وغرت على أم الكتاب صيانة لآي الكتاب أن يهان ويحقرا
.....
ولم يتلها فوق القبور نبينا ولا صحبه نور الظلام لمن سري
ومنها أيضا:

حضرت ضريح الشافعي محمد لتتظر كنس القوم قبرا مغبرا
وقادة أهل العلم جاثون حوله لتيسير ما يرجون مما تعسرا
يناجون رب القبر سرا وجهرة لما يبتغون من حطام تكسرا
ويبدو مما تقدم زيادة على أمر القبة أن قراءة القرآن على القبور بدعة، وأن زيارة القبور لغير العبرة بدعة هي الأخرى...

ولابن التلاميذ قصيدة أخرى يخاطب بها نظار الحكومة المصرية في ذلك الوقت أو وزراءها، قالها بعد منعهم نسخ الكتب بالحبر من دار الكتب المصرية (الكتبخانة الأميرية). وكان ذلك أو أن نسخه بعض الكتب منها سنة 1317هـ. ويظهر لنا منها شدة غرامه بنسخ الكتب، ومنها⁽²⁾:

(1) انظر القصيدة في الحماسة 154/2 - 157.

(2) انظر المصدر السابق 132/2.

أَتَيْتَكُمْ شَاكِيًا أَبْغَى عِدَالَتَكُمْ لَا فَضْةَ أَبْتَغِي مِنْكُمْ وَلَا ذَهَبًا
لَكِنِّي أَبْتَغِي أَنْ تَرْفَعُوا ضُررًا ظَلَمْنَا أَضْرَ بِمِصْرَ الْأَهْلِ وَالْغُرَبَا

II - ابن التلاميذ في الحجاز:

وصل ابن التلاميذ إلى الحجاز بعد قضائه زمنا بمصر، فحج، واجتمع بأمير مكة، الشريف عبد الله بن محمد بن عون، جدَّ حسين بن طلال الحالي، فأكرمه، واختصه، وطلب منه البقاء عنده، فوافقه.. وبقي عنده زمنا هو وأهله، وكان من المعجبين به لعلمه وصدقه فيه⁽¹⁾:

وكانت تقع بينه وبين علماء مكة والواردين عليها مناظرات ومحاورات علمية في مجلس الأمير، كان هو الفائز فيها دائما، فزاد حبَّ الأمير له وتعويله عليه في العلم دون غيره، فحسده شيوخ مكة، وكادوا له كيذا أدى به إلى المراوحة في الإقامة بين مكة والمدينة، فنتج عن ذلك أن عرف كثيرا من علماء المدينة وأعيانها، وتلمذ له عدد منهم ومن غيرهم، كأحمد البرزنجي وعبد الجليل برادة، وهما من تلاميذه المشهورين هناك⁽²⁾.

وخلال تلك المراوحة بدأ في تأليف كتابه أو رسالته «عذب المنهل» الذي خطأ فيه ابن مالك ومن بعده من النحاة لقولهم بعدل «ثعل» ومنعه من الصرف، وهو ما يرى صاحبنا عدم صوابه، وأن الصواب صرفه وعدم عدله، والذي ختمه بمكة سنة 1291 هـ، ثم أهداه إلى أميرها، فعلم علماء مكة وانتحلوا، كما يقول، بيتين

(1) تيمور (أحمد) المصدر السابق، ص: 370، وابن الأمين (أحمد): المصدر السابق، ص: 381، ومجاهد (زكي محمد): المصدر السابق 174/2، ومقلد (محمد يوسف): المصدر السابق، ص: 528، 529، وكحالة (محمد رضا): المصدر السابق 313/11، والزركلي (خير الدين): المصدر السابق 311/7، وسركيس (يوسف أليان): المصدر السابق، ص: 1149.

(2) انظر مجاهد (زكي محمد): المصدر السابق 174/2، ومقلد (محمد يوسف): المصدر السابق، ص: 29، وابن الأمين (أحمد): المصدر السابق ص 381.

نسبوهما إلى دريد بن الصمة الجشمي أوردوا فيهما «ثعلا، مصروفا وغير مصروف، وهما:

وسل بنى ثعل أسمى الرماة وهم منا لأروغ خوف السبي من ثعلا
وسل كلابا ويربوعا وقد أخذوا هام الإكمام لهم من بأسنا عقلا

وذلك لإبطال كلام ابن التلاميذ بأن «ثعل، الأول اسم أبى قبيلة من طيئ صرف ضرورة أو لغير الضرورة على رأى بعض أهل اللغة، وأن «ثعلا، الثانى اسم لأنثى الثعلب صرف ضرورة أيضا، وهو ما سيأتى الحديث عنه... ثم أرسلوا البيتين هدية إلى الأمير، وزعموا له وجودهما فى «الجمهرة»، فلما قرأهما، وكان اعلم أهل مكة بنقد الشعر، كما قيل، تجافى طبعه عنهما، ثم طلب حضور صاحبنا، ومعه «الجمهرة»، ثم أتاه بها، وطلب منه إخراج البيتين له منها، فنفى له وجودهما فيها، وأراه أنهما منتحلان لا يوجدان فيها ولا فى غيرها، وذكر له الأدلة على ذلك وعلى عدم إمكان نسبتها إلى أهجن الشعراء، وهى عشر غلطات فى كل منهما خمس منها، فصدق الأمير. كُتب فى الموضوع رسالته «الحق المبين المضاع فى رد اختلاف الجهلة الأوغاد الوضّاع»، وهو وكتابه السابق «عذب المنهل، فى كراسة واحدة، والأخير هو الأول، والكتاب أو الكراسة بعنوانه⁽¹⁾».

ثم إن أحد أدباء اليمن، اسمه عاكش، أتى مكة، فأهدى إلى الأمير شرحا له على «لامية العرب»، ثم قرأه، فرأى فيه أوهاما فى الرواية واللغة والنحو وغيرها، فطلب الأمير من ابن التلاميذ إظهار بعض ذلك أمام الملأ، وكان عاكش موجودا، ففعل، وأعجب به الأمير، وسئى صاحب الشرح، ثم عاد إلى موطنه دون نيل مبتغاه⁽²⁾. ثم طلب الأمير من ابن التلاميذ كتابة حاشية على هذا الشرح، فكتب «إحقاق الحق»، وهى حاشية فريدة من نوعها، أظهر فيها أوهام عاكش، ونالت

(1) انظر عذب المنهل، وهو مخطوط، ص: 7 (أ) - أ (ب).

(2) ابن الأمين (أحمد): المصدر السابق، ص: 381، ومقلد (محمد يوسف) المصدر السابق، ص 529، وتيمور (أحمد): المصدر السابق، ص: 371.

إعجاب الأمير، وقرظها تلميذه عبد الجليل برادة المغربي⁽¹⁾، وما تزال مخطوطة
بدار الكتب المصرية بالقاهرة، تحت رقم : 1846.

ثم ملّ من الإقامة بمكة بسبب حسد علمائها له، كما يقول. ففضل أن يقيم
بالمدينة إقامة دائمة، فأقام بها، وكثر تلاميذه والمعجبون بعلمه، فأكرموه، وأطالوا
الثناء عليه وعلى علمه وفضله، وظلت علاقته بالأمير السابق قوية على الرغم من
ذلك. ثم تبدلت الحال بعد ذلك، فاختلف مع كثير من علماء المدينة وتلامذته بها.
ويرجع ذلك إلى كثرة نقده غيره من العلماء من أهل المدينة وغيرهم، وربما
يرجع بعضه إلى فقدان بن التلاميذ سنده القوى وهو أمير مكة، إذ يبدو ذلك من
قوله⁽²⁾:

وقد فقدت قريش فلا قريش بمكة والأباطح والحجون
ولا حلف الفضول اليوم فيها لغوث المستغيث المستكين
وليس بها أبو شرف أميرا لعلمي يجتدين ويجتبيني
أى أن الأمير قد مات⁽³⁾، وعندئذ تعذرت عليه الإقامة هناك، فترك كتبه
وأهله عند تلميذه أمين برى، وذهب إلى مصر مهاجرا، يودعه بعض أعيان
المدينة وعلمائها وتلامذته، كالأنيب محمد عبد الرحمن القاضي، وسعد المخرج
وأمين برى⁽⁴⁾.

وكان أهم الذين خالفوه وكانوا السبب فى هجرته تلميذه السابق أحمد
البرزنجى وأهله البرزنجيون لما تقدم من نقده كتب بعضهم وبعض أجدادهم
ولمناصرتهم بعض القدماء الذين خطأ هو بعضهم كالقاضى عياض، ولإبطاله

(1) انظر الإحقاق، ص 51 (ب)، وتيمور (أحمد): المصدر السابق، ص: 371، وابن التلاميذ:
الحماسة السابقة 107/2، 149.

(2) المصدر السابق 47/2.

(3) توفى سنة 1294 هـ، رحمه الله.

(4) ابن الأمين (أحمد): المصدر السابق، ص: 393، ومقلد (محمد يوسف): المصدر السابق،
ص 529، وابن التلاميذ: المصدر 141/2-148.

لنسبهم الشريف فهو الذى أظهر أنه كان ملفقا ومرجوعا إلى من لم يلد إذ كان زاهدا، لم يتزوج ولم يتسر، وهو يوسف بن موسى الكاظم، على حد قول ابن التلاميذ، ولأمر أخرى ساقها... (1).

ومن الذين اختلف معهم هناك الشيخ الدراج المغربي رئيس المالكية بالمدينة الذى كان يأخذ من وقف المغاربة مبلغاً لا يأخذه غيره، فرأى ابن التلاميذ أن الدارج غير أهل لتلك الرئاسة، وأنه هو أحق بها منه لكونه كان أكثر منه علما ومن غيره، وكان من المأمول أن يتولى مكانه، ثم ظهر عدم إمكان ذلك لمخالفته لأغلب علماء المدينة وغيرهم (2).

وكان ابن التلاميذ يرى ما شجر بينه وبين غيره هناك من خلافات علمية شيئا يجب فعله ذبا عن العلم والحق، وعن حديث النبى ﷺ وأنسابه لإذهاب الرجز عنه وعن آله الأمر الذى عناه تعالى بقوله: «إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجز أهل البيت ويظهركم تطهيرا» (3)، ودفاعا عن مالك بن أنس الذى كان بعضهم يخطئه فى بعض ما رواه من الحديث، وعن أحساب العشيرة، وحماية للذمار من الظلمة والبلغاة، كما يقول، إذ إن هذا الفعل من الأعمال الصالحة الواجبة على كل مسلم (4).

وكان يرى من الواجب على العلماء معرفة أن العلم ميراث الأنبياء، وإخلاص العمل فيه للواحد الأحد، والابتعاد فيه عن الكذب، ومعاملته أخذا وعطاء بما عامله به النبى ﷺ وصحبه والأئمة من بعدهم، ومن الواجب على حكام المسلمين

(1) ابن الأمين (أحمد): المصدر السابق، ص: 394 - 396، وابن التلاميذ: المصدر السابق 132/2 وغيرها، ومقلد (محمد يوسف): المصدر السابق، ص: 534.

(2) ابن الأمين (أحمد): المصدر السابق، ص/ 381. 382 ومقلد (محمد يوسف): المصدر السابق، 529 - 530، وابن التلاميذ: المصدر السابق 13/2. 33.

(3) الأحزاب: 33.

(4) المصدر السابق 22/2-23.

المحافظة على «مناصب الشرع الدينية كالإمامة والخطابة والقضاء والإفتاء والوعظ والتصنيف والتدريس»، خصوصاً تفسير كتاب الله تعالى وحديث رسوله ﷺ لأنهما كانا، فيما يقول، ضائعين، ولأن المشتغل بهما في زمنه كان مضيقاً لأول شروط المفسر، وهو حفظ القرآن الكريم، لكون المفسر إذا استحضر آية لا يجوز له تفسيرها لإمكان أن تكون في القرآن آية أخرى «ناسخة لها أو مقيدة أو مخصصة أو مبينة»⁽¹⁾. فلا بد له من حفظ القرآن كله، وهو عند ابن التلاميذ ما يشترط في ناقل التفسير أيضاً، ولأن المفسرين في زمنه كانوا لا أحد منهم يحفظ غير الفاتحة إلا اليسير، فهم في ذلك الوقت لم يكن لهم غير ما ذكره من هذه الشروط.

ورأى كذلك أن من الواجب على الحكام صون المناصب السابقة عن غير مستحقيها، وأن يولوا عليها أحق الناس شرعاً ممن توفرت فيه الشروط الآتية، وأن من الواجب على العلماء الوقوف عند حدود الله تعالى ورسوله، وأن يتجنبوا ما نهوا عنه في قوله تعالى: «ولا تقف ما ليس لك به علم»⁽²⁾، وأن يعملوا بقول ملائكتهم الكرام: «لا علم لنا إلا ما علمتنا»⁽³⁾، ويقول زيادة بن زيد العذري⁽⁴⁾:

إذا انتهى علمي تناهيت عنده أطال فأملئ أو تناهى فأقصرا
ويخبرني عن غائب المرء هديه كفى الهدى عما غيب المرء مخبرا
ولا أركب الأمر المدوى سادرا بعمياء حتى أستبين وأبصرا
كما تفعل العشواء تركب رأسها وتبرز جنباً للمعادين معورا

ويبدو أن تلك الهجرة التي كانت بغير إرادته أثرت فيه تأثيراً قوياً، فظل كثير الحنين إلى الحرمين، وإلى الرسول ﷺ وصاحبيه الصديق وعمر، وبث كل ذلك

(1) ابن التلاميذ: الإحقاق المخطوط السابق، ص: 49 (أ).

(2) الإسراء: 26.

(3) البقرة: 32.

(4) المصدر السابق، ص: 49 (أ) - 50 (ب).

فى بعض ما كنبه بعدئذ من شعر ونثر، فظل جسمه بمصر، وروحه هناك فى يقظته ونومه، وذلك خلال حديثه عما يتعلق بهذه الهجرة كقصيدته⁽¹⁾:

أحنّ إلى الرسول فيعترينى
إذا ليلى دجا ما يعترينى
ومنه قوله:

أرجع موئنا ولها حنينى(2)	إلى أهل البقيع وساكنيه
سلام الله ما اتقادت قرونى(3)	على أهل البقيع وساكنيه
سلام الله ما حنت لبونى	على أهل البقيع وساكنيه
بما عندى من الخبر اليقين	أقول لسائل عنى حفى
عن الدار التى كانت عرينى	وبالسبب الذى جرّ ارتحالى
بزفرات لشوق يطبينى	هى الدار التى أبكى عليها

ومنها فيمن آذوه هناك⁽⁴⁾:

ولم تكن الأذية من شؤونى	وما آذيت جيرانى حياتى
نعم إن الحديث لذو شجون	لفرط أذاهم حدثت عنهم
.....
هنالك جار سوء مستبين	فما أنا بالحريص على جوارى
رسول الله من بلد أمين	فجار سوء أخرج باضطرار

ومنها فى الرسول ﷺ وصاحبيه رضى الله عنهما وذويه بالبقيع وسبب الهجرة ووصف المدينة:

(1) ابن التلاميذ: الحماسة 141/2 .

(2) المؤمن من الليل مثل الوهن منه: منتصفه. أو بعد ساعة منه.

(3) يعنى بالقرون ناقتة .

(4) المصدر السابق 143/2 .

رحلت عن الرسول وصاحبيه
وعن ولدى وأهلى وابن عمى
.....

فجبت الأرض نجدا ثم غورا
على برزل مخيسة عراب
تبذ الناجيات إذا تبارت
لفسق الفاسقين لديه جهرا
يفادون الفسوق ولم يبالوا
.....

عن الحرمين أجلونى بهذا
وما ذنبى غببر علمى
وكانت طيبة بلدا أمينا
وماوى المؤثرين على نفوس
هداة الخلق من عرب وعجم
فصارت للغواة اليوم حرزا

ومنها فى تعليمه الذين كانوا سبب هجرته⁽⁶⁾:

وعن صنوى محمد الأمين
بمقبرة البقيع منى الدفين
.....

وخبتا بعد منقطع الوجين⁽¹⁾
خدبات ويعمله ذقون⁽²⁾
عذافرة مهجنة أمون⁽³⁾
بمسجده لدى القبر المكين
أتوه من شمال أو يمين
.....

أو ان الحج للبلد الأمين⁽⁴⁾
ببهتان يؤلف فى الفنون
مهاجر كل ذى علم يقين⁽⁵⁾
لهم ملئت من الحلم الرزين
إلى الإيمان والرأى الوزين
وماوى للרגيب وللبطين

وخمسا كاملات من سنين
سدائف من ذرى علمى السمين
سلافة خمرة علمى ذا المعين
مريبات أسان بهم ظنوني

وقد ربيتهم عشرا وعشرا
باطعاميهم والعلم غث
بسقييهم وخمر العلم خل
أعلمهم وأعرض عن أمور

(1) الخبت: المظلمن من الأرض. الوجين: العارض المرتفع قليلا، الغليظ الصلب من الأرض
(2) المخيسة: المذلة. خدبات: طويلات. اليعملة: الجمل والناقة المطبوعان على العمل. الذقون:
الناقة ترخى ذقنها فى السير.

(3) تبذ: تغلب وتفوق. الناجيات: النياق السريعة. العذافرة: السديدة من النوق. المهجنة: المنوعة
من غير فحول بلادها. أمون: مأمونة العثار.

(4) المصدر السابق، 44/2.

(5) المصدر السابق، 44/2.

(6) المصدر السابق 145/2.

وفى صدقه فى ردوده عليهم فيما خالفوه فيه(1):

فريس الله يعلم صدق قولى	ويعلمه الورى علم اليقين
فلا والله ما إن قلت زورا	وهذا المنتهى جهد اليمين

ويبدو من كلام ابن التلاميذ أنه كان له علاقات ببعض البلدان الأخرى، وهو أمر لا شك فيه، ولكن المعلومات الأخرى لم تقد شيئا ضد هذا القبيل ذا بال، فكان له بسوريا أصدقاء من الأدباء والشعراء معجبون به، وربما كان له هناك تلاميذ. ومن هؤلاء إبراهيم أفندى كرامة الذى كان يتبادل مع صاحبنا الرسائل فى آخر القرن الثالث عشر وأول القرن التالى. ومن هذه الرسائل رسالة كتبها إبراهيم هذا إلى ابن التلاميذ، ومدحه فيها، ويظهر أن ذلك كان خلال إحدى زيارات صاحبنا لتركيا أو بعدها، ومنها قوله(2):

من أفق شنقيط فى أعلى فروق بدا(3)	بدر سنا فضله فى الكون مشهود
فعاله وسجاياه وسيرته	ووصفه واسمه فى الناس محمود

(1) المصدر السابق 148/2.

(2) المصدر السابق 125/2.

(3) فروق: لقب القسطنطينية.

مداخلة :

د . محمد عبد الرحمن ولد سيد محمد (حمان) *

سأحاول أن لا أطيل في مداخلتى مع شكرى مسبقا للقائمين على هذه الندوة: أقول إن محمد محمود بن التلاميذ قد تمكن من خلال اعتداده الكبير بذاته وخلفيته الثقافية وإحساسه بالتفوق على أقرانه من مثقفى المشرق أن يحقق مسألتين أساسيتين فى نظرى إضافة إلى إخلاله بالمسلمة الخلدونية المعروفة والقائمة بأن «الثقافة سليله العمران».

- فهو من ناحية قد فرض رؤيته العلمية وأسلوبه الكلاسيكى فى اكتساب المعارف باعتبارهما انجح من غيرهما فى استيعاب مكونات المنظومة الثقافية العربية الإسلامية، ومن ثم الابداع والتنوير فى إطارها - ومن ناحية ثانية التعريف بالنسق الثقافى الشنقيطى باعتباره نسقا استطاع من خلال محافظته وسمو وغنى البنى المكونة له أن يفرض نفسه كبديل للأنساق الثقافية الأخرى فى المشرق نظرا لتآكلها ورتابتها الشئ الذى يعبر عن نقد صائب لها وبالتالى تجاوزها. ولعل ذلك هو ما ألهم طه حسين طريقته النقدية أثناء تتلمذه على الشيخ الشنقيطى ومعاشته لثورته على علماء الأزهر فتولدت لديه بذور النقد وشحذت فيه إرادة الخروج على الموميات المعرفية الأزهرية. ولعل ولد التلاميذ شأنه شأن زميله وابن طينته أحمد بن الأمين إنما حاول استغلال رأس المال الرمزي المتوفر لديهما والمتمثل فى ثقافتهما الواسعة من أجل ممارسة ما يرتجى فى العادة من المثقف النخبوى أن يمارسه من دور ابداع وتنوير ونقد وتجاوز وقد قاما بدورهما على أحسن وجه . ففي الوقت الذى كان محمد محمود بن التلاميذ حاضرا في المحافل العلمية مقارعا لكل ادعاء الثقافة وحاملا لياقطة هويته الشنقيطية منكبا

d أستاذ بقسم الفلسفة بكلية الآداب جامعة نواكشوط.

فى نفس الوقت على تحقيق متون النصوص العربية الإسلامية الأكثر تمعنا، كان أحمد بن الأمين يتوج مجهوده التأليفى والتحقيقى بإملائه من ذاكرته لكتابه الموسوعى «الوسيط» موثقاً ضمنه أهم التقاليد الثقافية والسياسية والاجتماعية لأهل شنقيط مهديا إلى شعراء المشرق والمغرب الناهضين على السواء أمثلة شعرية يمكن أن تحتذى ويقتبس منها دون الرجوع خلفا عبر مهامة القرون إلى العهد الأموى والعباسى فكان ما كان من شعر البارودى وشوقى وغيرهما من أعلام شعراء النهضة هكذا إذا يمكن القول إن هذين الرجلين الشنقيطيين اللذين يرتديان جلباب البساطة والتعشف قد استحقا فى رأى أن يوصفا كنموذج للمثقف الموريتانى النخبوى فى عهده (الكلاسيكى الحديث) لأنهما استطاعا الخروج من مجال أفقهما الاجتماعى كما استطاعا الخروج على تقليد مثقف الرحلة الحجازية المشرقية المقتصر على دور تدوين الرحلة والمحاورة فتجاوزا إلى مستوى الاستكشاف والنقد والتحرى والفعل الثقافى المؤثر فى إطار العمل الإبداعى والنقدى والاحتجاجى المنطلق من روح الفكر والطرح للهامشية. بكلمة واحدة لقد حاول ولد التلاميذ وولد الأمين أن ينحنا تصورا للبلاد الشنقيطية وأهلها لدى الإنسان المشرقى تصورا يمكن القول إنه محا الرسم الاجتماعى والثقافى للمجتمع الشنقيطى لدى الإنسان المشرقى وأبدله برسم يجسد الفضيلة والتسامى المستندين إلى المعرفة النخبوية الجمّة والكبرياء المبرهن. ولقد كان بإمكان المثقفين والسياسيين الموريتانيين الناشئين بعد ذلك أن يستلهموا هذا المنحى فى علاقتهم بالمشرق وفى تصوراتهم عن المجتمع والدولة الموريتانية الحديثة وانتمائهما الثقافى والحضارى على نحو يجعل محاولة الاتصال بالمشرق والارتباط به فى كل زمن وظرف وعبر أى إطار محاولة مشوقة ومقنعة لا تحمل أية لمحة للطرفية أو المغايرة أو الرغبة الحادية. الأمر الذى أرى أنه لم يتم فكان ما كان من عقدة الانتماء والتضايق من المقارنة بالاطراف والتحسر من مفعول وظائف «حتى» بعد أن اندرس فى المشرق رسم الشيخين.

وهنا سأغتنم الفرصة للإشارة إلى حالة المثقف الموريتاني المعاصر فاعتقد أنه لم يتمكن أبدا من الخروج من صفة المثقف التقني أو خبير المعرفة أو المثقف الزبون للدولة ولكل سلطة تقوم، أو اللاهث وراء بريق الإنتماء فهو إذا لم يحاول أن يرقى إلى مستوى المثقف النخبوي (الأنتلجنسي) الذي ينتج المعرفة ويحلل ويناقش ويستغل بالنقد وينير الناس بقضاياهم، ويتجاوز القوالب ويتصور الحلول للمشاكل الاجتماعية والحضارية للبلاد، ويضع التصورات التخريبية التي تخرج المجتمع والدولة من دوامة الرؤى البسيطة والآنية إلى أخرى أكثر جوهرية وشمولية واستمرارية وفرضا للنموذج.

وأشكركم والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته

... / ...

جوانب من الصراع الفكرى

فى بلاد شنقيط خلال القرن الثانى عشر (18م)

ددود ولد عبد الله ولد الهاشم

أستاذ التاريخ الحديث

جامعة نواكشوط

كان الحوار بين الفقهاء والائمة، ببلاد شنقيط خلال القرن الحادى عشر (17م) نقاشا حادا بسبب الاختلاف الشديد فى المنطلقات، والتفاوت البين فى الزاد الثقافى وأيضاً - ربما - فى النفوذ السياسى والاجتماعى، مع اختلاف الظروف فى منطقة، آدرار، عنها فى منطقة القبلة.

كما أن الفقهاء قد تسلحوا فى هذا الحوار بعلم الكلام. وهو ما قد يكون راجعا إلى وجود علاقة ما بين تجدد الحاجة إلى علم العقائد، لقمع الاتجاهات الباطنية، وتقوية سلطان الفقهاء على جمهور العامة، عن طريق حمل هذا الجمهور على حفظ المختصرات العقدية، التى أصبحت تؤخذ وتحفظ كالأوراد مع فارق بسيط، وهو أن آخذ هذه المختصرات لا يتشوف إلى الترقى فى مدارج الكمال، بل قصاره أن لا يتردى فى درك الكفر والحرمان.

وقد استتب الأمر - فى مبدأ القرن الثانى عشر وأواسطه - للتيار الفقهى. فازدهرت الدراسات الفقهيّة والكلامية، وأصبح لشيخو المحاضر الكبرى، من أمثال المختار بن بونا، نفوذ كبير بين القبائل وعند الحكام⁽¹⁾.

غير أن هذا لا يعنى أن تيار علم الباطن قد أمحى كليا. بل إنه على العكس

(1) امتد النفوذ السياسى للمختار بن بونا الجكنى إلى منطقة السودان، حيث كان الإمام الفوتى عبد القادر يحله كما يفهم من وثيقة أوردها موسى كمرا: فى كتابه: زهور البساتين، مخطوط، (محفوظ بالمعهد الأساسى لإفريقيا الغربية (IFAN) بدار. الدفتر رقم 14).

من ذلك، كان يسرى بهدوء، لكن بصورة أعمق. ومن مميزات هذا التوجه الصوفي الجديد، ابتعاد أصحابه عن السياسة وما يرتبط بها من دعوات الإصلاح السياسي والاجتماعي العام. كما أن أقطاب التصوف بالبلاد لهذا العهد كانوا - في نفس الوقت - علماء متمكنين. فانتشرت الطريقة الشاذلية الناصرية في أوساط المتعلمين. وساعد على ذلك أن شيوخ الطريقة الناصرية كانوا - إلى جانب البعد الصوفي - فقهاء، كما كانوا ينتقون مريديهم، فلا يعطون الأوراد إلا لمن أطمأنوا إلى علمه وورعه. وكانوا يلقون أورادهم وأحوالهم الصوفية في غلالة من التكم والتصون، بحيث لا تثير ردود فعل معاكسة من قبل الفقهاء. لذلك امتازت الساحة الفكرية - في مبتدأ القرن الثاني عشر وأواسطه - بالهدوء النسبي قبل الزوبعة التي أثارها محمد المجيدري بدعوته التي أذكت الصراع الفكري من جديد.

أولاً: تجدد الصراع الفكري:

لقد كان السجال الذي دار بين الفقهاء والأئمة، أصحاب التيار الإلهامي جزءاً من صراع عام شمل المناحي السياسية والاجتماعية وغيرها. أما الجدل الناتج عن ظهور «مقالات المجيدري»، فقد كان ذا طابع فكري بالأساس. فلم تكن للمجيدري مطامح سياسية كالتى كانت لناصر الدين فى «القبلة»، والإمام المجذوب فى «أطار».

وكانت لمحمد بن حبيب الله المجيدري رحلات إلى فاس حيث اتصل بالسلطان محمد بن عبد الله وشارك فى المناظرات التى كان هذا السلطان يجمع لها الفقهاء ويوجهها صوب المواضيع التى كانت تشغل بال الأمة الإسلامية فى ذلك العصر مثل قضايا الإصلاح الدينى والوهابية ومكانة فقه الفروع⁽¹⁾. واتصل المجيدري مدة إقامته برجال الدولة والفكر مثل حمدون بن الحاج⁽²⁾ ومشائخ

(1) م. الأخصر، الحياة الأدبية فى المغرب على عهد الدولة العلوية (1075 - 1311 / - 1664 (1894)، دار الرشاد، الدار البيضاء، 1977، ص: 270.

(2) توجد أصداء لهذه الصلات فى: ديوان حمدون بن الحاج المرداسى السلمى، خ.ع. بالرباط، تحت رقم د 383 (مخطوط).

الصوفية مثل عبد الوهاب التازي⁽¹⁾ وأحمد بن إدريس. ولا شك أن هذه المناظرات والصلوات قد ساهمت في توجه ابن حبيب الله إلى المنحى العقدي الذي آمن به ودعا إليه علماء قومه فاستجاب له قليل منهم وأكثرهم بدعوه.

أ- المجيدري ومذهبه الجديد:

يجب أن نوضح أن الرجل نفسه لم يكن يعتبر أنه صاحب مذهب، بل كانت دعوته صرخة ضد التمذهب، سواء في الفقه أو في العقيدة.

1- في العقيدة:

لقد إمتاز العصر الذي ظهر فيه المجيدري بانتشار علم الكلام الأشعري في الصحراء شقيط بصورة ليس لها سابق مثيل. ومع ذلك، أو - ربما - بسببه، تكونت لدى المجيدري قناعة راسخة بهشاشة علم الكلام لإثبات العقيدة، سواء من الناحية المبدئية أو من الناحية الاجرائية التفصيلية. فمن حيث المبدأ يتساءل المجيدري: «قولكم: النظر أول واجب على المكلف». بم أوجبتموه؟ فإن أوجبتموه بالعقل فقد فعلتم ما عبتم به المعتزلة من تحكيم العقل. وإن أوجبتموه بالنقل كما صرح به المقرئ⁽²⁾ في قوله:

وجاء في القرآن والأخبار	حث على الذكر والاعتبار
وهو على وجوبه قد دلى

فقد جاء الدور. فإن النظر واجب بالنقل والنقل لا يثبت إلا بالنظر. فمن قال لا

(1) ع. الاهل، «نبذة يسيرة في ترجمة سيدي أحمد بن إدريس رضى الله عنه، ضمن كتاب: مجموعة أحزاب وأوراد ورسائل، تأليف: أحمد ابن إدريس الحسنى المغربي، ط2، بيروت والخرطوم، 1988، ص ص:

(2) أحمد بن محمد المقرئ، ت: 1041 - 1732. انظر ترجمته في شجرة النور الزكية، ص: 300. والأبيات من منظومة: إضاءة الدجنة في اعتقاد أهل السنة. وسبق أن ذكرنا ظروف ورود هذا الكتاب إلى بلاد شقيط على يد عبد الله البوحسنى وشرح ابن الاعمش له مما يظهر أهميته بالنسبة لمدرسة علم الكلام.

أنظر حتى توجبوه علىّ فلا توجبونه عليه إلا بالنقل وحينئذ، فنقل إما أن يكون قد ثبت أولاً. فإن ثبت فأثبتوه به أيضاً صفات التأثير وغيرها، ولا حاجة حينئذ إلى النظر للإستغناء عنه بالنقل. وإن لم يكن النقل قد ثبت فالنظر إلى الآن لم يثبت لأن أساسه غير ثابت .

ويعتبر المجيدري أن تحكيم العقل في مباحث الاعتقاد طعن في النبوة لأنه «إما أن يكون العقل يوصل إلى معرفة الله وإثبات وحدانيته وعلمه وقدره أولاً. فإن كان يوصل إلى ذلك - ومن عرف الله تعالى لا يخلد في النار - فقد صار بعث الرسل عبثاً نعوذ بالله من اعتقاد ذلك. وإن كان لا يوصل إلى الله فأى فائدة حينئذ إلا التعب والاضلال والضلال؟»⁽¹⁾ وإلى هذه الاعتراضات المبدئية أضاف المجيدري استشكالات تفصيلية حول بعض المفاهيم الكلامية وما قد تؤدي إليه من تناقض ذاتي أو تطاول على مسلمة الإيمان. ومن هذه القضايا مفهوم التعلق⁽²⁾ والوجود والعدم من حيث علاقتهما بالذات⁽³⁾، وغير ذلك من المقولات. ويخلص المجيدري في نهاية أسئلته هذه إلى «أن العقول لا مدخل لها في الشريعة إلا من جهة قبولها والإيمان بها، لا غير»⁽⁴⁾ واعتبر أن ما قاله أهل الكلام من أن الواجب من صفاته تعالى ثلاثة عشر منها ست سلبيات ومنها سبع يقال لها المعاني أو عشرون باعتبار الوجود والمعنويات، بدعة لأنه «لم يرو عنه ﷺ ولا عن أصحابه رضى الله عنهم»⁽⁵⁾ بل ينبغي وصف الله بكل صفة وصف بها نفسه في كلامه أو وصفه بها رسوله أو رسول ما. «وإذا كان ظاهرها مستحيلاً كما في قوله تعالى: «على العرش استوى»⁽⁶⁾ وهو معكم»⁽⁷⁾ (...) فآمن به ناوياً المراد عنده اللائق

(1) من أسئلة المجيدري، كما أوردها ع. بن الفاضل في رسالته تحفة التابع (مخطوط).

(2) أي تعلق إرادة الله بما هو ممكن عقلاً فقط.

(3) أي هل الوجود عين الذات أم صفة من صفاتها.

(4) عن تحفة التابع.

(5) م. المجيدري، مبين الصراط المستقيم (مخطوط).

(6) سورة طه، الآية: 5.

(7) سورة الحديد، الآية: 4.

بجلاله ولا تؤول⁽¹⁾...

وكما رفض المجيدري مذهب الأشعرى فى علم الكلام، كانت له كذلك اعتراضات على المتداول بين قومه من الفقه وأصوله.

2- فى الفقه:

رفض المجيدري مبدأ التمذهب فى الفقه. وشنع على من يمدح الخلاف ويقول: «كل مجتهد فى الفروع مصيب، والاختلاف بين العلماء رحمة، ومن قلّد عالماً لقي الله سالماً، معتبراً هذه المأثورات مناقضة لصريح النص القرآنى، وخاطب علماء عصره بنبرة لا تخلو من حدة» وأما تعصبكم فى فروع الدين وحملكم الناس على مذهب واحد فهو الذى لا يقبله الله منكم ولا يحملكم عليه إلا محض التعصب والتحاسد. ولو أن الشافعى وأبا حنيفة ومالكا وأحمد أحياء يرزقون لشددوا النكير عليكم وتبرأوا منكم فيما تفعلون، وفى أسئلته كثير من هذه الاستشكالات مثل استغرابه «تحريم الانتقال من مذهب إلى مذهب، بل ما وجه تحريم تقليد الأئمة الأربعة دفعة واحدة، فيقلّد هذا فى مسألة وتقلّد هذا فى أخرى. فإن قلتم المصيب منهم واحد وغيره مخطئون فعينوا لنا هذا الرأى الذى أتباع غيره ضالون وآتوا بحجة صحيحة على إصابته وخطأ غيره، فإن قلتم كلهم مصيبون (...) فكيف يحرم الانتقال من صواب إلى صواب والجمع بين صواب وصواب؟» واستشكل المجيدري أموراً من علم أصول الفقه كما صاغها ابن السبكي فى جمع الجوامع⁽²⁾، مثل القول بنسخ القرآن للحديث، ونسخ القرآن والحديث قياساً، والطعن فى عدالة بعض الصحابة... الخ.

ومن حسن الصدف العثور أخيراً فى مكتبة أهلية على مؤلف غير كامل

(1) مبين الصراط المستقيم (مخطوط).

(2) السبكي (عبد الوهاب بن على، تاج الدين) ت: 771-1370. من كبار علماء عصره كآبيه. من أشهر كتبه: جمع الجوامع فى الأصول، انظر ترجمته فى فهرس الفهارس، ج2، ص. ص: 1037 - 1038.

حاول المجيدري فيه تطبيق ما يدعو إليه على الأحكام الفقهية، وعنوان هذا الكتاب: مبين الصراط المستقيم⁽¹⁾. وينطلق المجيدري في كتابه هذا من أن «اللازم لمريد السلامة أن يمشى، ويمشى غيره على ما يأمن ما المشى وإلا مشاء عليه من الملامة، وهو الأخذ بقوله تعالى وقول نبيه محمد ﷺ أو «لا أدري، إذا لم يدر النص، فهو أولى بالسلامة (...)» (لأن) العقل لا مدخل له في الشريعة في كثرة ولا قلة.

وكأنه يعلم أن معارضيه سيردون عليه بالحديث المتفق عليه: «إذا حكم الحاكم فاجتهد فأصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد فأخطأ فله أجر واحد»، فيرد هذا الاعتراض مبينا أن الاجتهاد الصحيح هو: «بذل الوسع في طلب الدليل، وإصابتك مصادفته، وخطؤك عدمها، في كثير أو قليل. فإذا صادف الدليل فله أجر التعب والمصادفة، وإذا لم يصادفه فله أجر التعب فقط».

وينطلق المجيدري في بناء الأحكام من مفهوم اليسر، موضحا جانب الطرافة في مشروعه الفقهي «إنه ظهر لي في معنى يسر الدين ما لم أر أحداً لعمومه كل دعامة وناقلة بينة، بل إنما يبينون ما كان رسول الله ﷺ في أمر عينه، وذلك تبينه فيه عن غيره أي كاف»⁽²⁾.

ويذكر المجيدري مصادره، مبينا أنها محصورة في القرآن وما رواه الستة ومؤلفو كتب التفسير من صحاح الحديث، فإن لم يجد قرآنا ولا حديثا صحيحا توقف قائلا: «لا أدري».

خصص المجيدري الباب الأول من هذا الكتاب لشرح مفهومي اليسر والعسر في الشريعة. وخصص الباب الثاني لمباحث في علم التوحيد لا تختلف عما سبق أن أوردناه. ثم خُص في الباب الثالث إلى المباحث الفقهية. ولم يعثر حتى الآن

(1) حقق تحقيقاً أولياً ضمن مذكرة للاجازة من إعداد الطالبة آمنة بنت عبد الوهاب، كلية الآداب - نواكشوط، 89 - 1990.

(2) م. المجيدري، مبين الصراط المستقيم.

إلا على الفصل الأول حول الوضوء. وقد يكون ما بقى من الكتاب ضاع، كما قد يكون المؤلف توفى قبل إكماله، وعلى كل ففى هذا الفصل ما يكفى لإعطاء فكرة عن منهج الرجل فى تناول القضايا الفقهية.

والملاحظ أنه كان منسجما مع مقدماته ومع منظومته الفكرية العامة، فلم يلتفت إلى كتب الفروع المتداولة من أمهات ومختصرات، بل إكتفى بإيراد الآية والحديث حيث وجدا، معتبرا ذلك كافيا فى إقرار الحكم، أما حيث لم يوجد نص من هذين المصدرين فلا مجال عنده لإصدار الأحكام، مما اقتضى منه رد أحكام اعتبرها غير مؤسسة على قاعدة مكينة. ومن أمثلة ذلك القول بوجوب النية المعينة عند الشروع فى الوضوء.

فاعتبر المجيدرى من باب العسر قول بعض العلماء «إن النية فى الوضوء تجب فينوى عند الشروع فى الفرض الأول رفع الحدث أو الفرضية أو استباحة الممنوع. والله تعالى لم يذكر فيه ولا فى الغسل ولا فى التيمم وجوب النية، والنسيان عليه تعالى مستحيل، ونبيه محمد ﷺ لم يذكرها وهو مأمور بالتبليغ». ولا يعنى هذا أن المجيدرى ينفى وجوب النية أصلا، بل هو يراها واجبة لكن موضوعه هو امتثال الأمر بالوضوء قبل الصلاة، حيث يرى أنها تكفى المصلى «ولو لم ينو رفع الحدث ولا الفرضية ولا استباحة الممنوع»⁽¹⁾ ولا يتخرج المجيدرى فى الاستشهاد بمصادر من خارج المذهب المالكي، فيورد أن النية «قال بعدم وجوبها فى الوضوء قبل أبو حنيفة ولو كان لها أصل فى الحديث لذكره ابن حجر، ثم يعمم نتيجة حكمه فى هذا المبحث لتشمل «نية الغسل والتيمم والصلاة والزكاة والصوم والحج وكل عبادة، فاللزام فى كل ذلك أن يراد به وجه الله تعالى من غير قصد نفع ولا دفع إلا ما ورد فى آية أو حديث أن ينويه فينويه».

وعلى هذا المنوال السجالي سار المجيدرى فى هذا الباب آخذا على الفقهاء

(1) م. المجيدرى، مبين الصراط المستقيم، م.س.

حدهم جبهة المتوضئ بعدد من الأصابع، لا يغسل ما زاد عليه، ونهيههم عن إطالة الغرة، وقولهم أن المضمضة والاستنشاق والاستنثار، سنة لا يعيد تاركها، وقولهم بوجوب غسل اليدين قبل إدخالهما في إناء الوضوء، ولو كانتا نظيفتين، تعبداً.

وللمجيدري فتاوى أخرى - لاسيما في العبادات - اعتمد فيها غالباً الأخذ من الحديث، كما أبطل أحكاماً من مشهور المذهب المالكي اعتبر أدلتها واهية، حتى قال معارضوه من الفقهاء إنه قد «أبطل الفقه» (1).

واعتقد بعض المعاصرين أن المجيدري تأثر أثناء حجه بالمذهب الوهابي، فأصبح سلفياً على نهج ابن تيمية وابن عبد الوهاب (2). والواقع أن ثمة تشابهاً كبيراً بين دعوة المجيدري وما دعا إليه ابن عبد الوهاب وابن تيمية قبله، من ضرورة العودة إلى الكتاب والسنة وإطراح البدع المستحدثة. غير أن الفرق الكبير بين الدعوتين هو معاداة ابن عبد الوهاب للتصوف وأهله، بينما كان المجيدري شيخاً صوفياً.

3- في التصوف:

سبق للمجيدري أن سلك طريق القوم بأخذ الطريقة الناصرية في بلده قبل أن يتلقى أوراد عبد العزيز الدباغ على يد شيخه عبد الوهاب التازي بفاس.

ويبدو هذا البعد الصوفي الباطني واضحاً في آرائه الكلامية والفقهية، رغم طابعها السلفي الصارم.

فعند حديثه عن التشابه في القرآن يذكر أن فواتح السور مثل: «ألم، ص، المر، كهيعص»، لا يعرف معناها إلا بفتح إلهي أو إلقاء ملك للإلهام أو بالنظر في اللوح المحفوظ أو غير ذلك. قال أكابر الصوفية: لا يكون الولي قطباً حتى يعرف معناها كلها. فمن لم يفتح الله عليه بمعرفة معناها فلا يجوز له أن يخطب فيها خبط

(1) ع. بن الفاضل، نصره الوارث (مخطوط).

(2) خ. النحوي، المنارة والرباط، ص: 196.

عشواء فيقول في كتاب الله برأيه⁽¹⁾، ثم يصرح أنه ينقل من الاحياء. غير أن المرجع الأساسي للمجيدري في هذا المجال، هو - فيما يبدو لنا - محيي الدين ابن عربي الحاتمي⁽²⁾. فهو ينقل عنه في مواضع مختلفة في كتاب مبين الصراط المستقيم، دون أن يبحث عن أدلته من الكتاب والحديث كما يفعل مع غيره من العلماء. بل يصل به الامر إلى حد البحث له عن المسوغات فيما خالف صريح النص القرآني، مثل قول الحاتمي إن أبواب النار ثمانية، فيجيب المجيدري، لا يخالف ما في الآية لأن الآية لم تذكرها بالحصر، بل أخبرت أن لها سبعة ويمكن أن هناك غيرها سكت عنه⁽³⁾ إنه لا يلزم ابن عربي بقول «لا أدري، فيما سكت عنه القرآن والحديث. بل إنه يبحث له عن أحسن المخرج. وفي ذلك من التأدب ما لا نرى المجيدري التزمه تجاه أي من العلماء عدا الشيخ الأكبر.

وهناك قصة تروى شائعة، وهي أن المجيدري تحدى عبد الله بن الفاضل الباركلي اليعقوبي، وهو من أكبر العلماء في عصره، ومن أكثرهم معارضة لاطروحاته الجديدة، تحداه أن يأتي بدليل من القرآن يثبت أن فرعون من أهل النار. وتضيف القصة أن الشيخ ابن الفاضل قد أرقه هذا السؤال ليال متواليات، فسألته أخته وكانت من نوابغ النساء، عن مبعث قلقه، فذكر سؤال المجيدري فذكرته بآية «وان فرعون لعال في الأرض وإنه لمن المسرفين»⁽⁴⁾ وآية: «ان المسرفين هم أصحاب النار»⁽⁵⁾ فطرب الأخ لما ظهر من نبوغ أخته طربا شديدا. وتمضى القصة لتضيف أن أخت ابن الفاضل استفتت الجواب من الفقيه حرمة بن عبد الجليل⁽⁶⁾. غير أن ما يهمنا من الحكاية هو سؤال المجيدري في حد ذاته لأنه

(1) م. المجيدري، الاسئلة، نقلا عن ع. بن الفاضل، تحفة التابع، (مخطوط).

(2) هو محمد بن علي الحاتمي، محيي الدين ويعرف بالشيخ الأكبر، ت: 638 - 1240، أكبر متصوفة عصره وأغزرهم إنتاجا. من أشهر مؤلفاته: الفتوحات المكية، وفصوص الحكم، وغيرها.

(3) م. المجيدري، مبين الصراط المستقيم، م. س.

(4) السورة: 10، الآية: 83. (5) السورة: 40، الآية: 43.

(6) انظر مقدمة ديوان حرمة بن عبد الجليل، تحقيق: محمد بن ولد التجاني المدرسة العليا، نواكشوط، 1986.

يثير إحدى الدقائق من الإشكالات التي أثارها ابن عربي وأثارت عليه كثيرا من الاعتراضات، ألا وهي قضية مصير فرعون. فقد كان ابن عربي الحانمي يقول بثبوت إيمان فرعون ويحكم بنجاته روحا وبدنا، منطلقا من قراءة خاصة للآيات القرآنية الواردة في الموضوع، معتبرا أن فرعون «آمن بالذي أمنت به بنو إسرائيل على التيقن بالنجاة فكان كما تيقن، لكن على غير الصورة التي أراد، فنجاه الله من عذاب الآخرة في نفسه ونجى بدنه (...) هذا هو الظاهر الذي ورد به القرآن⁽¹⁾. وإن في طرح المجيدري لمثل هذا السؤال لدليل على مدى تأثره بفكر صاحب الفتوحات المكية.

وهناك إشارات أخرى كثيرة تبرز أن ظاهرية المجيدري إنما تخف وراءها عمقا باطنيا بعيد الغور، لا يومئ إليه الرجل إلا لماما. فكأنه يعتبره من المضمنون به على غير أهله. ورأينا أنه قد اتخذ من المنهج «السلفي» سلاحا يواجه به الفقهاء بعد أن اتخذ هؤلاء من علم الكلام سلاحا يواجهون به أصحاب المشارب الباطنية. فبدت السجالات جدلا بين أنصار علم الكلام والداعين إلى مذهب السلف، بينما كانت في حقيقتها - حسبما نرى - امتدادا للصراع بين الفقهاء والمتصوفة. ولم يصلنا من أصداء هذا الصراع الفكري إلا بضع شذرات. لكنها تكفي - فيما نحسب - ل إعطاء صورة عن هذه الحلقة الغامضة من تاريخ الحياة العقلية في الصحراء الشنقيطية، وتأثير المجيدري ودعوته على هذا الصعيد.

ب- أصداء دعوة ابن حب الله المجيدري:

كان المختار بن بونا من أكبر شيوخ المجيدري. وذكرنا من قبل أن ابن بونا هذا كان عميدا للمدرسة الكلامية، وكان له مؤلف متحفظ من شيوخ التصوف في عصره، كما يفهم من تعريفه بالشيخ سيدي المختار الكنتي الكبير في أبيات مشهورة. فلا غرو إن كان ابن بونا هذا في طليعة المتصدين للمجيدري ومذهبه:

(1) م. بن عربي، فصوص الحكم، ص: 214. كنموذج لاعتراض بعض الفقهاء على هذه النقطة وغيرها من مقولات الشيخ الأكبر. راجع: أ. القاعى تنبيه الغبي إلى تكفير ابن عربي، ص: 127 وما بعدها.

1- موقف المختار بن بونا الجكنى ومحضرتة:

يذكر صاحب الوسيط⁽¹⁾... أن ابن بونا الجكنى لما ظهر، انتشر ذكره في ذلك الإقليم فصارت الناس تنشال إليه من كل جهة، وأرى الناس الطريق النافعة في التعليم، على أنه وجد العلوم لذلك العصر حية. وكان من أجل قبائل الزوايا، في العلم قبيلة إديقب، خصوصا في علم العربية فاستجلبوه إليهم، ليأخذوا عنه علم النحو والكلام، وكان لا يجارى فيهما، فأقام عندهم برهة فوقع بينه وبينهم مناظرات آلت إلى الشقاق وكان المناضل له حقيقة أكبر تلامذته محمد بن حبيب الله المعروف بالمجيدري، والملاحظ أن موقف ابن بونا من المجيدري اختلطت فيه عاطفة المتكلم السنن المعروف بتصديه للبدع⁽²⁾، من جهة، وعاطفة الشيخ عندما يحس أن أعز تلاميذه يعقونه، لاسيما بعد أن انضم إلى المجيدري كثير من شعراء قبيلته المشهورين مثل المأمون بن الصوفى (ت: 1235 - 1820) ومولود بن أحمد الجواد 1246 - 1828 وغيرهما.

لقد أحس ابن بونا أن تلميذه المجيدري يحاول أن ينتزع منه مكانة في الصدارة العلمية، فصاح به:

على رسلك أربع يابن حب ال إنما	يقدم هذى الناس منا المقدما
ومن قدمته نفسه دون غيره	رأى غيره التأخير ذاك التقدما

ويخاطب قبيلة المجيدري:

فلا تنكرونى آل يعقوب واذكروا	ليالى أجلو ما على الناس أظلما
وحين أحلى منكم كل عاطل	بدري وأسفى باردى كل أهيمما

(1) أ. بن الأمين، ص: 279

(2) م. البرتلى، فتح الشكور، ص: 141.

أما مذهب المجيدري فلا يرى فيه إلا تكفيرا للمسلمين وتطاولا عليهم من قبل
شاب مغرور:

(،،) وقلت: كما ضلت قريش ضللتكم ألا فاسمعوا هذا الفتى المتقدما
قريش قلت أهل الضلال ونحن في هدى سلف منهاجه قد تقوما (1)

وبدلا من المنحى العاطفى اتخذت ردود تلاميذ المجيدري، لاسيما المأمون
بن الصوفى منحى سجاليا يعرض مذهب المجيدري وأدلته ويظهر ما يراه نقاط
ضعف فى مشهور مذهب الأشعرى المعمول به عند الشناقطة وغيرهم من
الأشاعرة، فيقول المأمون مخاطبا ابن بونا:

ما الدين إلا الذى تسعى لتوهنه أى النبى وآثار الهدى العتق
لاكل خبط عن اليونان مبتدع قد سن، بين أصول الدين مخلق(2)
تحمى قواعد رسطا ليس تحسبها ديننا، لك الويل، نبهناك فاستفق

وانتصر لابن بونا الجكنى طائفة من كبار تلاميذه، مثل حرمة بن عبد الجليل
العلوى. وفى رد ابن عبد الجليل نوع من التسرية عن الاستاذ المفجوع فى
تلاميذه، ونصح رقيق له، لكى لا ينساق إلى الهجو والمشاتمة:

أختارمه فالحال عنك تكلمنا وكذب ما ترمى به متهمكما
وأفحم من هاجاك لو كان يرعوى فهلا توقيت السباب تحلما
تصامم عن الهاجين صلحا فلم يجد مجاهم إلى تدنيس عرضك سلما
فحسبك تبين الصواب لمنصف وإياك - شيخى - أن تمارى المصمما
وهل أنت إلا رحمة يهتدى بها ويبصر إخوان الضلالة والعمما؟
وهل تضرب الأمثال فى العلم والذكا بغيرك يا نبراس ما كان أظلمما
فمن سهل التسهيل بعد صعوبة ومن لخص التلخيص درا منظمما؟

(1) الوسيط، ص: 280. (2) نفسه، ص: 217.

(3) ح. بن عبد الجليل، الديوان

وقد ارتقى النقاش بين المجيدري وخصومه إلى مستوى فكري أرفع عندما صاغ المجيدري مذهبه في شكل أسئلة موجهة إلى كافة المشتغلين بعلم الكلام، والمدافعين عنه. فظهرت مؤلفات⁽¹⁾ في رد مذهب المجيدري ونقاشه بصورة هادئة ومنهجية. ولم يصلنا من هذه المؤلفات إلا رسالتان من وضع الفقيه عبد الله بن الفاضل الباركلي اليعقوبي.

2- رسائل ابن الفاضل:

ألف ابن الفاضل رسالتين في الرد على المجيدري، عنوان أولاهما: نصره الوارث في الرد على أبي الحارث، وعنوان الثانية: تحفة التابع السني في الرد على المشايق البدعي.

في الرسالة الأولى رد إجمالي، يغلب عليه الانفعال الناتج عن صدمة ابن الفاضل بعد أن لاحظ أن هذا الزمان أجرى فيه الباطل وياض، وأفهم الدواليب بالحياض، واستأسد في الخمائل والرياض، فلما بغى أهله بقلب الحقائق، والتصنع بالأسرار والدقائق، والتعزز بالانتماءات والطرائق، والتأهل من البدع بالاخوات الشقائق، رجوت من الله تعالى أن يرجم شياطينه، ويهدأ أساطينه، ويذل سلاطينه، ويخر عثانينه، ويذوى أفانينه، ويدحض قوانينه. هذا وإنى أقرئ السلام، لمن ينتسب للسنة من الأمة المحمدية وينتدب لنصرتها، وأندبه لها، فقد ورد علينا من ابتغى ارتثائها، وأراد اجتثاثها، بإبطال الأدلة العقلية، والطعن في علماء الأمة المرضيين، وزعمه أنه أوتي فهما من عدن الله ليس لغيره، وأن العقل لو كان يصح الاستدلال به لما اختلف أهل العقول في المعقولات،⁽²⁾.

ويبدو أن ابن الفاضل في هذه المرحلة من النقاش لم يطلع على مذهب المجيدري عن كثب، ولذلك يحيل إليه بصغة «بلغنى» و«سمعت، الخ...» فمما بلغه

(1) ومما لم يصلنا منها «نظم في رد مقالات المجيدري وطريقته وذمها محاذيا الابواب الالفية، ذكره صاحب فتح الشكور، ص: 172.

(2) ع. بن الفاضل، نصره الوارث، (الديباجة).

من ذلك أن المجيدري يقول لمن لم يفهم: أوليس يجوز أن يخلق الله لى عقلا أكبر من عقولكم أدرك به أن قدرة الله تعالى تتعلق بالمستحيل. ويدعى صحبة الجان وأنه لقي صحابيا منهم⁽¹⁾ وأن تواليف العلماء رضى الله عنهم ونفعنا ببركتهم وحشرنا فى زميرتهم بدعة مستقبحة عنده، واتخذها عنده من العربية والتفسير زخرفا لتزويق اقاويله فغر بزخرفه من غر، والعجب من تبعته يقولون نتبعه فى التصوف ويقولون إنه مخطئ فى التوحيد،⁽²⁾ ويأخذ ابن الفاضل على المجيدري كذلك أمره الناس بالتقليد والاكتفاء بظاهر القرآن وزعمه تحريم النظر وتسميته السبعة المطالب بسبعة المعاطب وإبطاله الفقه، ثم يضيف «بلغنى أنه قيل له: ماذا نفع بأحكام الصلاة فزعم بعض أنه قال له: سل الله أن يلقيك مع الخضر ليعلمك أحكام الصلاة. وهو أيضا مقر أنه لا يصلى الوتر والفجر، وكنت أسمع أن من صحب الجن لابد أن يترك لهم بعض دينه، والله أعلم،⁽³⁾.

ويرد ابن الفاضل فى نصرة الوارث، على ما بلغه من الأقوال المعزوة للمجيدري ردا مختصرا: «أما تعليق الأحكام بلقى الخضر عليه السلام، فمن الخرافات التى لا تحتاج إلى جواب، كيف والخضر لم يدع لقيه إلا النزر القليل من الصالحين، (...) «وأما السنن كالوتر والرغائب كركعتى الفجر فنعوذ بالله من الاستخفاف بأوامره (...) «وأما إنكاره السجود القبلى، وقوله ببطلان صلاة من سجده فمن الولوع ببنيات الطريق للاستغراب (...) «وأما التمسك بظاهر كلام أهل الكشف نفعنا الله ببركتهم مما يخالف الكتاب والسنة فذلك قد حذر منه العلماء..

أما الرسالة الثانية وعنوانها: تحفة التابع السننى فى الرد على المشافق البدعى،

(1) فى ترجمة ع. الاهدل لشيخه أحمد بن إدريس الفاسى الحسنى يذكر أن «العلامة المجيدري هو الذى تلقى عنه سيدى أحمد بن إدريس رضى الله عنه الحزب السيفى بروايته عن الققائى . قطب الجان عن سيدنا على كرم الله وجهه، نبذة يسيرة... بذيل: مجموعة أحزاب... أحمد بن إدريس، ص: 204.

(2) ع. بن الفاضل، نصرة الوارث.

(3) ع. بن الفاضل، نصرة الوارث، م. م.

فقد ألفها ابن الفاضل فيما يبدو بعد أن اطلع على أسئلة المجيدري، فجاء رده محددا، بحيث أصبحت آراء المجيدري واضحة معروفة، لا يحيل إليها بعبارات من باب «بلغنى»، أو «سمعت»، بل يخاطب صاحب الآراء مباشرة بعبارة: «قولك»، ثم يورد نص عبارة المجيدري، مما يجعل هذه الرسالة وثيقة فريدة لا لأنها تقدم صورة واضحة عن آراء مؤلفها ابن الفاضل وحسب، بل - كذلك - لأنها تقدم عرضا أميناً لاغلب آراء المجيدري.

وكمثال نورد الأول من أسئلة المجيدري وجواب ابن الفاضل عنه، فالمجيدري يطلب من أنصار علم الكلام أن يبينوا «بياناً شافياً لا لبس فيه ما هو العقل المراد فى قولكم : «لا يصح فى العقل، لا يتصور فى العقل... الخ...» لأن العقول لا يخلو أن يكون حكمها متفقاً أو مختلفاً، فإن قلتم متفق فلا حاجة إلى تأليفكم فكل عقل حينئذ يحكم بما يحكم به عقل المؤلف. وبطلانه واضح. وإن قلتم مختلف، وهو الواقع، وهو الحامل لكم على تأليفكم فبأى علامة يعرف العقل المصيب من العقل المخطئ، فيما لم يأت فى القرآن ولا الحديث (...) صريحا؟».

ويرد ابن الفاضل على هذا السؤال معتبراً مضمونه «إيرادات أسئلة سوفسطائية أعاذنا الله تعالى من ملتهم ووقانا مخازى زلتهم، ثم يضيف مخاطباً المجيدري: «قد علم من سؤالك جنوحك إلى العنادية وهم المنكرون لنتيجة النظر العقلى الصحيح (...)» والرد عليهم بأننا لم ندع أن كل نظر يفضى إلى العلم، بل المفضى إلى العلم أقله وهو الواقع بشروطه، ثم يضيف بعد فذلكة تظهر براعته فى علم الكلام وقواعد المنطق : «.... وأيضاً: إبطال النظر إما أن يعلم بالضرورة وهو باطل وإلا لما كان مختلفاً فيه بين العقلاء (...)» أو بالنظر فيلزم منه إبطال الشئ بنفسه وهو محال،... ثم يستطرد فى بيان أوجه الاستدلال من القرآن على وجوب إعمال النظر فى الكون وآياته معتبراً حصر دلالة النص القرآنى فى صريح منطوقها، انتقاصاً من بلاغته، مضيفاً، وإنما يلزمك أن كل مثل ضرب فى القرآن لا يتعدى نفسه، بعد أن ألزمه «أن لا يكون فى القرآن مجاز بأنواعه ولا كناية وهذا خلاف الواقع».

ثم يرد على قول المجيدري، إن إيجاب النظر العقلي، والقول إنه أول واجب على المكلف، مع أن مستند إيجابه النقل، فيه دور، فيقول «أوجبه عليك بالنقل ولا دور، بخلاف ثبوت صفات الأثير بالنقل فإن فيه دورا. وسنبين ذلك بالمثال: فانا إذا فرضنا أن قام قائم وقال: بعثني إليكم من لا نتعاصى على باهر قدرته وقاهر إرادته (...) وثبت أن هذا الفعل المحتدى به لا يتصور من غير هذا المرسل، فقد ثبت المرسل وصدق الرسول من غير توقف على وجوب نظر من عدمه فافترقا. فإذا أوجب المرسل النظر على لسان الرسول، وجب. ولا دور.

كما رد على قول المجيدري إن إثبات النظر العقلي بالعقل نفسه يؤدي إلى التسلسل بإعطاء مثال حسي آخر: «فمن شاهد شيئا من المحسوسات ببصره لا يتصور أن يقال (له): بصرك هذا يحتاج إلى بصر آخر وهلم جرا. والنظر إذا آل إلى الضروري صار ضروريا، ودلالة الأثر على المؤثر دلالة عقلية، ونعلمها بعقولنا. ولا تسلسل».

ثم يؤكد اتهامه للمجيدري بالسوفسطائية لأنه أدعى «أن النظر العقلي الصحيح لا يتوصل به إلى العلم، ولم يقل بذلك سني ولا معتزلي ولا فلسفي بل هو مذهب السوفسطائية. أما غلاتهم فيقولون: نعلم أن لا علم. وهو باطل بالضرورة لتناقضه. وأما العنادية فيقولون إن حقائق الأشياء تابعة للاعتقادات (...) وأما اللأدرية - القائلون لا ندرى - فحجتهم أن أرباب المذاهب يدعى كل واحد منهم على خصمه العلم الضروري مع أن خصمه يكذبه في دعواه، فقد اشتبه علينا الضروري بما ليس بضروري⁽¹⁾.

ويرد ابن الفاضل - في هذه الرسالة كذلك - على أسئلة المجيدري المتعلقة بالفقه وأصوله، منتقدا تضعيفه حديث «اختلاف العلماء رحمة، ذاكرا أن

(1) بان الفاضل، تحفة التابع، م. س.

المقدسى (1) أوردته في الحجة، كما أوردته البهقي (2) في الرسالة، كما يستدل باختلاف الصحابة في الفروع، إذ قال على رضى الله عنه بوجوب تجديد الوضوء لكل صلاة، دون غيره من الصحابة. وخالف ابن عباس رضى الله عنه في العول وقال: لو درى عمر ما قدمه الكتاب فقدمه أو من آخره فأخره ما عالت فريضته (...) وليس في الآية دليل على عدم الاختلاف في الفروع، وإلا لما فعله الصحابة رضوان الله عليهم، وهم أعلم بالآية، وقد اختلفوا عند رأسه ﷺ.

أما تحريم الانتقال من مذهب، إلى مذهب أو الجمع بين بضعة مذاهب دفعة واحدة فيبين أن مستند ذلك قاعدة سد الذريعة: «لأنه يؤدي إلى تتبع الرخص، أى إلى الاستخفاف بالدين (...) ولو سوغ هذا لقال رجل: أنا أبيع ديناراً بدينارين لما روى عن ابن عباس رضى الله عنهما، وآخر أنا أتزوج من غير ولى ولا شهود، مقلداً فى الولى ولا شهود، مقلداً فى الولى لأبى حنيفة وفى الشهود لمالك، ويدانق مقلداً للشافى. وهذا عظيم المرقع ويؤدى إلى أنك لم تقلد أحداً، ويختم هذا المبحث قائلاً: «فهذا وجه تحريم الانتقال من صواب إلى صواب والجمع بين صواب وصواب، لأن المجيدرى كان سأل: «كيف يحرم الانتقال من صواب إلى صواب، والجمع بين صواب وصواب؟» (3).

ومع ذلك فقد ظل سؤال المجيدرى هذا - بصيغة أو بأخرى - ثاوياً فى وعى الكثيرين. فقد ظهر أن التيار الباطنى - بمختلف تجلياته - لا يمكن إقصاؤه من الساحة الفكرية، كما أن مكانة الفقهاء - فى ساحة الفكر وميادين الاجتماع - بقيت راسخة رغم التقلبات الاجتماعية والتحولات الثقافية. ويعنى ذلك أن لهذين المشربين الفكرين مشروعيتهما التاريخية والاجتماعية، وصوابيتهما الفكرية.

(1) المقدسى (عبد الغنى بن عبد الواحد، الحافظ، الدمشقى): حنبلى المذهب من كبار علماء القرن السادس، ت: 600 - 1203 م. را: الزركلى: الأعلام، ج 4، ص 34.

(2) البهقى (أحمد بن الحسين)، من كبار المحدثين، ت: 258 - 1066، را. الزركلى: الأعلام ج 1، ص 116.

(3) ابن الفاضل، تحفة التابع، م. س.

فكيف بحرّم الانتقال من صواب إلى صواب والجمع بين صواب وصواب؟ لقد كان الكثيرون يطرحون هذا السؤال بصيغة أخرى، فيتساءلون: كيف يمكن الجمع بين الصواب والصواب، ألا يمكن التوفيق بين الصوابين؟ ومع تزايد إلحاح مثل هذه الاسئلة، كان الاتجاه التوفيقى يترسخ أكثر، ويجتذب أعدادا متزايدة من العلماء مما سيحدد الثقافة الشنقيطية لفترة طويلة نسبيا.

- محمد المجيدري: (1) (ت: 1204 - 1790م).

محمد بن حبيب الله - وقد يسمى: حب الله - بن الفاضل اليعقوبى الشمشوى نشأ فى وسط علمى، إذ كان خاله - وهو الذى كفله - من كبار العلماء وكان أخوه أحمد لغويا ضليعا ومن أوائل شيوخه ابن بونا الجكنى المشهور (ت: 1220)، ثم تآقت نفسه إلى التصوف فأخذ عن الشيخ أحمد محمود نجل الفقيه الخطاط (ت: 1196) وخليفته فى تدريس العلوم وبث وأوراد الطريقة الشاذلية الناصرية. ثم أعمل الرحلة - بعد أن تطلع من علوم بلده - إلى حواضر المغرب الأقصى ومصر والحجاز. وكانت له فى كل هذه المناطق صلات علمية نجد لها صدى فى بعض الكتب⁽²⁾ والدواوين⁽³⁾ وفى أغلبها إشادة بنبوغ المجيدري فى العلم والحفظ.

(1) ترجم للمجيدري:

- م. ع. بن البخارى، العمران (مخطوط).
- م. بن الأمين، الوسيد، ص: 214.
- م. الامجد، المجيدري، (مرفونة).
- م. عبد الوهاب، مبين الصراط (مرفونة).
- ر. أوفاي، أحمد بن إدريس، ص: 38.

R.S.O: FAHEY. Enigmatic Saint Ahmad Ibn Idris: London. 1990
P. 38.

(2) فهرس الفهارس، ج 1، ص: 298، حيث ينقل الكتانى عن المحدث صالح الفلانى إعجابه بحفظ المجيدري، فاستنتج المستشرق الايرلندى O'FAHEY من ذلك أن صالحا أخذ عن المجيدري: O' fahey: (R.S) Enigmatic Saint... op. cit: p. 36.

(3) ديوان حمدون بن الحاج السلى (مخطوط. الخزانة العامة - الرباط، رقم 383/ د) مشاعرات بين المجيدري وصاحب الديوان الذى يحلى المجيدري بأوصاف من قبيل العلامة المجتهد بإطلاق.

ففى مدينة فاس كانت للمجيدرى صلات وثيقة بالسلطان العلوى محمد بن عبد الله (ت: 1204 / 1790) ومن أشهر الاخذين عنه، فى مدينة فاس أحمد بن إدريس الحسنى الذى سيصبح ذا شأن كبير⁽⁴⁾.

وقد عاد المجيدرى إلى بلده داعيا إلى العودة إلى الأصلين: القرآن والحديث والاقتصار عليهما ونبذ فقه الفروع وعلم الكلام الاشعرى فأثارت دعوته ضجة فكرية عظيمة.

(1) ع. الاهدل، نبذة يسيرة.... بذيّل كتاب أحزاب وأوراد أحمد بن إدريس، ص: 203.

حول الأصول المشرقية اليمنية لصنهاجة الصحراء

د. الناني ولد الحسين

أستاذ التاريخ الوسيط

جامعة نواكشوط

عندما استقر العرب الفاتحون في المغرب، وتمكنوا من إخماد الثورات المناهضة لوجودهم، ولرسالتهم هنالك، تطلعوا من جديد إلى مواصلة زحفهم باتجاه الشمال والجنوب، وكان ذلك في مطلع القرن 2 هـ - 8 م، فكان فتح الأندلس بقوة السلاح، كما تم إرسال حملات عسكرية إلى الجنوب باتجاه الصحراء وعبرها إلى السودان، من بينها على سبيل المثال حملة حبيب بن أبي عبيدة، وحملة المشتري بن الأسود الخ...

لكن الصحراء التي كانت منذ عهد الرومان - وربما قبلهم - ملجأً للثائرين ومخبأً آمناً لهم، لعبت فيما يبدو نفس الدور عندما تقدمت خيول العرب في أغوارها، مع العلم بأن العرب لم يكونوا غريباء على ظروف الصحراء القاسية، وإنما كان يعوزهم التعرف على مظاهر وجود نقاط المياه النادرة والمسالك المؤدية إليها، وهذا ما نعتقد أنه هو السبب الكامن وراء عدولهم عن سياسة الغزو كوسيلة لفتح المنطقة ونشر الإسلام، واستبدالها بمحاولة إرساء علاقات سلمية مع سكان تلك المنطقة مرتكزة على التبادل التجاري.

وقد سمحت لهم تلك العلاقات بالتعرف أكثر على المنطقة وسكانها الذين كانوا في معظمهم من قبيلة صنهاجة.

وكان هذا القبيل مندرجاً بصفة عامة ضمن سكان المغرب الكبير المعروفين تحت اسم البربر.

وإذا كان النسابة والمؤرخون العرب والبربر قد اختلفوا حول عروبة البربر⁽¹⁾ فإن معظمهم اتفقت آراؤه حول الأصول العربية لصنهاجة وكتامة.

ربما أنه من الصعوبة بمكان الإحاطة بكل النسابة والمؤرخين الذين تعرضوا لهذا الموضوع، فإننا سنكتفى هنا بالتركيز على مشاهيرهم خاصة أولئك الذي تتوفر لدينا كتاباتهم، في حين سنورد أسماء الآخرين الذي أصبحوا يشكلون مرجعية المؤرخين الذي أتوا من بعدهم، بحيث أصبحوا يكتفون بإيراد آرائهم المشتركة، ثم إلحاقها بلائحة أسمائهم، مثل ذلك ما أورده القلقشندي⁽²⁾ عندما تعرض لحميرية صنهاجة فكتب يقول: «يقال أنهم من حمير من عرب اليمن وليسوا من البربر، قاله الطبري والمسعودي وعبد العزيز الجرجاني وابن الكلبي»، وأضاف كتاب آخرون إلى هؤلاء، أسماء أخرى لنسابة ومؤرخين يتبنون نفس الرأي⁽³⁾.

ولم يكتف أولئك المؤرخون بارجاع صنهاجة إلى أصول عربية يمنية فحسب، وإنما خاضوا في أسباب هجرتهم من اليمن إلى المغرب والصحراء، وتاريخ تلك الهجرة، واختلفوا حول ذلك.

(1) انظر في هذا الصدد مثلاً: الإمام أبو العباس أحمد بن يحيى بن جابر البلاذري: فتوح البلدان، تحقيق وتعليق عبد الله أنيس الطباع وعمر أنيس الطباع، منشورات مؤسسة المعارف للطباعة والنشر، بيروت، 1987، ص: 315، وكذلك القاضي النعمان بن محمد بن منصور بن أحمد بن حيون التميمي: كتاب المجالس والمسائرات، تحقيق الحبيب الفقي، إبراهيم شيوخ ومحمد اليعلاوي، نشر الجامعة التونسية، كلية الآداب، المطبعة الرسمية للجمهورية التونسية، تونس 1978، ص: 138، الخ ...

(2) أبو العباس أحمد القلقشندي: نهاية الأرب في معرفة أنساب العرب تحقيق إبراهيم الإبياري: دار الكتب الإسلامية. دار الكتاب المصري، القاهرة، دار الكتاب اللبناني - بيروت، 1980، ص: 317.

(3) يراجع مثلاً ابن خلدون: العبر المجلد 6، سبق ذكره، ص: 26. 177. 192، وكذلك: المختار ابن حامدن: «بعض ملامح الوجه التاريخي والثقافي لموريتانيا، مجلة الفكر. السنة 23 العدد 2، تونس 1977، ص. ص: 40 - 47. والأنيس المطرب، سبق ذكره، ص: 119.

وفى هذا المضممار يورد بعضهم⁽¹⁾ رواية مفادها أن أحد ملوك اليمن يدعى إفريقش فر هو وجيشه إلى مصر، نتيجة لمطاردة الاشوريين له تجاوز النيل باتجاه المغرب، ولم يتمكن هو وجيوشه من العودة فسميت إفريقية باسمه، ويرجع مؤرخون آخرون أسباب الهجرة الحميرية من اليمن إلى المغرب إلى رواية أخرى تحمل فى بعض تفاصيلها طابعا أسطوريا واضحا، لكنها مع ذلك تحافظ فى مجملها على ما اتفقت عليه روايات عديدة وهو مبدأ الهجرة وتتلخص، تلك الرواية، فى أن أحد ملوك اليمن من التبابعة آمن بالرسالة المحمدية قبل البعثة النبوية، وذلك بعد أن حدثه عنها أهل الكتاب فأمن معه بعض من رعيته، وبعد وفاته تعرض أولئك المؤمنون إلى التقتيل والمطاردة من طرف خليفته، فتلثموا وفروا، ولم يستقر لهم قرار إلا بالمغرب⁽²⁾، واحتفظت غالبيتهم بالثام الذى كان سبب نجاتهم.

هذا فى الوقت الذى تحدث فيه مؤرخون عرب آخرون عن أن الهجرة الحميرية، تمت فى فترات أحدث نسبيا مما سبق أن استعرضناه، بحيث ذكر بعضهم أنها تمت بعد تحطم سد مأرب، فى حين يرى البعض الآخر من أمثال ابن الأثير⁽³⁾ والنويرى⁽⁴⁾ أنها تمت بعد ظهور الإسلام، وارجعوا أسبابها إلى مشاركة قبائل صنهاجة الحميرية، فى الفتوحات الإسلامية، واعتبرا أن الخليفة أبابكر الصديق - رضى الله عنه - هو الذى سيرهم إلى الشام، ومنه انتقلوا إلى مصر، التى توجهوا منها - حسب نفس المصادر - إلى المغرب فى جيش موسى بن نصير.

(1) الحسن بن محمد الوزان المعروف بليون الإفريقى: وصف إفريقيا - ترجمة عن الفرنسية. محمد حجي - ومحمد الأخضر - ط2 - دار الغرب الإسلامى - بيروت 1983، ص: 27.

(2) مجهول: كتاب الحلل الموشية فى ذكر الأخبار المراكشية - تحقيق سهيل زكار وعبد القادر زمامة دار الرشاد الحديثة - الدار البيضاء ص: 18.

(3) ابن الأثير - مصدر سبق ذكره، ص: 74.

(4) أحمد بن عبد الوهاب المعروف بالنويرى: نهاية الأرب فى فنون الأدب، تحقيق وتعليق: مصطفى أبو صيف أحمد - دار النشر المغربية الدار البيضاء 1985، ص: 377.

وهناك روايات أوردها العديد من المؤرخين والنسابة العرب، تؤيد عروبة صنهاجة تصب في هذا المجال، ومن بينها روايات تكتبها كتاب ينتمون إلى صنهاجة، من ذلك ما ذكره عبد العزيز بن شداد - وهو أحد أحفاد الأمير المعز بن باديس - من أن دخول صنهاجة إلى المغرب كان عقب غزو الحبشة لليمن وتغلب جيوشها على الملوك الحميريين، فكان خروج المثنى بن المسور إلى المغرب (1) وينقل النويري (2) عن نفس الشخص أن بالصحراء قبائل من العرب، ويعنى بها لمتونة ولمطة ومسوفة الخ... ويذكر أنها من حمير.

ومن المعروف أن سكان الصحراء من الملتمين كانوا يفخرون بانتسابهم إلى حمير، ويضطرب أمراؤهم وملوكهم، إن هم مدحوا بامجاد حمير من ذلك مثلا ما مدحهم به أبو محمد ابن حامد الكاتب في قوله:

قوم لهم شرف العلا من حمير	وإذا انتموا صنهاجة فهم هم
لما حووا احراز كل فضيلة	غلب الحياء عليهم فتأثموا (3)

وكذلك ما أورده ابو فارس عبد العزيز الملوzy في أرجوزته في التاريخ، وذلك عندما تعرض للمرابطين فقال عنهم:

إن المرابطين هم من حمير	قد بعدت انسابهم عن مضر
كانوا ملوكا في الزمان الأول	وأمرهم وحالهم لم يجهل
وقد رأيت في كتاب النسب	قولا به أعجز أهل الأدب
بأن صنهاج أبوه حمير	وهو أب لصلبه لا العنصر (4)

وقد ورد في رسالة الاستنجد التي وجهها المعتد بن عباد - وهو من أسرة

(1) النويري: مصدر سبق ذكره، ص: 300 - 301

(2) نفس المصدر، ص: 377.

(3) انظر ابن الأثير: مصدر سبق ذكره، ص: 76.

(4) أبو فارس عبد العزيز الملوzy: نظم السلوك في الأنبياء والخلاء والملوك، المطبعة الملكية، الرباط، 1963، ص: 48.

ترفع نسبها إلى المناذرة - إلى يوسف بن تاشفين يستحثه فيها على الجهاد في الأندلس وحمایتها من النصارى، فخطابه قائلاً: وقد ساءت الأحوال، وانقطعت الآمال، وأنت أيدك الله، ملك المغرب أبيضه وأسوده، وسيد حمير ومليكها الأكبر وأميرها وزعيمها...⁽¹⁾، كما تمسك خلف الصنهاجيين بهذا النسب، ولم يكن لديهم شك حول ثبوته.

ومن الأمثلة على ذلك ما نجده على سبيل المثال لا الحصر - عند بعض الزعامات الدينية والقبلية الصنهاجية خلال القرن 17 م، حيث كانت تطلق على مجموعات اسم «عرب النقاب»⁽²⁾ تمييزاً لها عن العرب المعقل الذين وصلوا إلى المنطقة ابتداء من القرن 13 م.

كما انبرى كتاب المنطقة من الصنهاجيين بصفة خاصة، فبدأوا في سباق في مجال كتابة المؤلفات التي تهدف إلى تأكيد عروبة صنهاجة، وذلك بعد قيام الإمارات الحسانية بالصحراء، من أجل اظهار النسب العربى الحميرى للمجموعات الصنهاجية فكتب محمد امبارك اللمتونى⁽³⁾ مثلاً أرجوزته حول أمراء الدولة اللمتونية، وضمنها نسبهم الحميرى، وكذلك كتب الداه بن الطالب اعتبيدى⁽⁴⁾ كتابه «الدرر الوهاجة في حميرية صنهاجة»، ويضاف إليهما مؤرخون وكتاب محليون آخرون كثر.

وإذا كان معظم النسابة والمؤرخين العرب القروسطيين لا يختلفون حول عروبة صنهاجة، وإنما حول ما إذا كانت تلك القبيلة تنسب إلى سبأ لصلبه، أو

(1) الحلل الموشية، مصدر سبق ذكره، ص: 46.

(2) الشيخ محمد اليدالى: أمر الولي ناصر الدين: ضمن نصوص من التاريخ الموريتانى (شيم الزوايا - أمر الولي ناصر الدين - رسالة التصحيحية)، تقديم وتحقيق محمذن ولد باباه بيت الحكم قرطاجة، (1990)، ص: 137 - 138.

(3) محمد امبارك اللمتونى: نظم فى الدولة اللمتونية: مخطوط بالمعهد الموريتانى للبحث العلمى محفوظ تحت رقم 2338 n.j.

(4) الداه بن الطالب اعتبيدى الدرر الوهاجة فى حميرية صنهاجة - مخطوط، مودع بالمكتبة الوطنية نواكشوط - موريتانيا.

كونها فخذ من هواره، وأن هذه الأخيرة فخذ من حمير⁽¹⁾، فإن قلة من النسابة والمؤرخين يرفضون نسبتها إلى حمير أصلاً، ويتقدم هذا الفريق ابن حزم⁽²⁾ الذي رفض كون البربر ينتسبون إلى قيس غيلان، بقدر ما رفض حميرية صنهاجة، وذلك عندما كتب يقول: «... وما علم النسابون لقيس غيلان ابناً اسمه بر أصلاً، ولا كان لحمير طريق إلى بلاد البربر إلا في تكاذيب مؤرخي اليمن....».

وخلص ابن حزم إلى أن البربر كنهانيون، وأن جدّهم بر انجب ابنتين هما: مادغيس الملقب بالابتر جد البتر وبرنس جد صنهاجة وكتامة الخ⁽³⁾.

ويبدو أن مؤرخين آخرين من بعده تبنا رأيه من بينهم مثلاً أبو الفداء⁽⁴⁾ وإن كان أشهر من تبناه ودافع عنه هو ابن خلدون الذي أورد قصة إفريقش، وذلك أثناء سرده لبعض الأمثلة المتعلقة حسب نظره بأسراف بعض المؤرخين المسلمين في إيراد الأساطير وسهولة تصديقهم بها وتقبلهم لها، وارجع ذلك إلى غياب التدقيق، وافتقار منهجهم للنقد فكتب يقول: «... ومن الأخبار الواهية للمؤرخين ما ينقلونه كافة في أخبار التبابعة ملوك اليمن وجزيرة العرب أنهم كانوا يغزون من قراهم باليمن إلى إفريقية والبربر من بلاد المغرب، وأن إفريقش بن قيس بن صفى (...) غزا إفريقية واثخن في البربر (...) وأنه لما انصرف من المغرب حجز هنالك قبائل من حمير، فأقاموا بها واختلطوا بأهلها ومنها صنهاجة وكتامة ومن هنا ذهب الطبري والجرجاني والمسعودي وابن الكلبي والبيلي إلى أن صنهاجة وكتامة من حمير وتأباه نسابة البربر وهو الصحيح...»⁽⁵⁾.

(1) ابن أبي زرع: مصدر سبق ذكره، ص: 120.

(2) أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي: جمهرة انساب العرب تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار المصارف، القاهرة، 1971، ص: 485.

(3) نفس المصدر ونفس الصفحة.

(4) أبو الفداء صاحب حمة: الاخبار القويمة عن الحوادث القديمة. ذيل على كتاب الآثار الباقية عن القرون الخالية للطبري مطبعة محمد محمد مطر، مصر 1919، ص: 392 - 393.

(5) عبد الرحمن بن خلدون: المقدمة. الدار التونسية للنشر، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر - تونس 1984، ص: 40.

واستعرض ابن خلدون بعد ذلك روايات تدور حول ملوك يمنيين آخرين ذكر الاخباريون أنهم غزوا المغرب قبل افریقش، وانتهى إلى الحكم على تلك الروايات بما نصه... وهذه الأخبار كلها بعيدة عن الصحة عريقة في الوهم والغلط وأشبه بأحاديث القصاص الموضوعة...⁽¹⁾. وقد حاول ابن خلدون تعليل هذا الحكم، حيث أورد جملة من المبررات اعتقد بانها كافية من أجل تزكية ما ذهب إليه⁽²⁾ نجملها فيما يلي:

1 - اعتبر أن ملك التباغة كان بجزيرة العرب، وأن هذه الأخيرة محاطة بالمياه من ثلاث جهات، حيث يحدها المحيط الهندي من الجنوب، والخليج العربي من الشرق والبحر الأحمر من الغرب، وأن ذلك كان كافيا لإعاقة الهجرة منها إلى المغرب إلا عبر منفذ واحد هو السويس.

2 - ثم اعتبر بأن ذلك المنفذ، كان خارجا عن سلطة التباغة وأنه من المستحيل أن يمرّوا عبره غازين من دون أن يخضعوه، وهو أمر ذكر أنه لم يقع على الإطلاق.

3 - أما المبرر الأخير، فاعتبره، بعد اليمن عن المغرب، وأنه حتى إذا حصل أن تم الغزو، فإن ذلك يتطلب الكثير من الزاد للجيش، وكثيرا من العلوقة لمطاياهم وهو أمر - حسب - لا يمكن توفيره إلا لمن اخضع المناطق الواقعة بين اليمن والمغرب حتى يوفر سكانها له ذلك.

ويعتبر ابن خلدون المصدر الرئيسي لمعظم الكتاب الذين عاصروه أو كتبوا من بعده خاصة فيما يتعلق بانساب البربر، بحيث اكتفى معظم المؤلفين الذين اعتمدوا كتاباته بنقل آرائه والتسليم بها.

ويرى بعض الباحثين أن قبائل صنهاجة التي استقرت في الصحراء بعد

(1) نفس المصدر، ص: 41.

(2) نفس المصدر ونفس الصفحة.

هجرتها إليها من شمال إفريقيا، لا تتميز عن العرب بخصائص جنسية ولا بنمط حياة معين، وإنما الذى يميزها عنهم هو اللغة فقط⁽¹⁾.

ونحن وإن كنا لا نغير للانساب أهمية ذات بال، فإننا مع ذلك سنناقش هذه المسألة بإيجاز، والهدف الأساسى الذى نرمى إليه من وراء ذلك يتمثل فى أن النتيجة التى سنتوصل إليها، قد تكون ضرورية من أجل فهم حقيقى للخلفيات الحضارية لسكان الصحراء من المثلثين، الذين يعتقد البعض أن أصولهم العربية تتجلى بوضوح فى عاداتهم وتقاليدهم وقيمهم الحضارية⁽²⁾، وأن ذلك هو الذى سهل مهمة الفاتحين العرب وعجل بالاندماج المذهل بين الفريقين.

وإذا كان ابن حزم هو زعيم قطب الرفض فى هذه المسألة بحيث جعلها فى إطار ما سماه بـ «تكاذيب مؤرخى اليمن»، فإننا نعتقد بأن مؤرخى اليمن أدرى بتاريخ بلادهم وسير أحداثها من موالى العرب الذين يعتبر صاحبنا من ضمنهم، إذ هو فارسى الأصل، ومولى لبنى أمية، كان والده أحمد وزيراً للمنصور محمد بن أبى عامر، كما استوزر هو نفسه من طرف المستظهر بالله عبد الرحمن بن هشام سنة 414هـ، وهذه العلاقة التى كانت تربطه ببني أمية فى ذلك العهد تجعلنا ننظر إلى آرائه المتعلقة بصنهاجة بعين الريبة، حيث أننا نعلم أن بني أمية كانوا وقتها متحالفين مع الزناتيين ضد الفاطميين المتحالفين مع صنهاجة وكتامة، ومما يجعلنا نتمسك بهذه الريبة أكثر كون ابن حزم اكتفى برواية نقلت عن أيوب بن أبى يزيد⁽³⁾ الذى كان والده زناتياً وثائراً على الفاطميين حاربهم فترة طويلة بجموع كثيرة، فقتلوه فى نهاية المطاف وهزموا جيوشه وقضوا على مطامح قومه، وبالتالي فهو بلاشك عدو لحلفائهم من صنهاجة وكتامة.

(1) شارل اندرى جوليان، تاريخ إفريقيا، ترجمة طلعت عوضى أباطة، مراجعة عبد المنعم ماجد، دار نهضة مصر للطبع والنشر، القاهرة، 1968، ص: 23.

(2) عبد العزيز بن عبد الله: تاريخ المغرب - ج 1 العصر القديم والعصر الوسيط - مطبعة الجامعة الدار البيضاء - د.ت، ص: 45 و 46.

(3) بن حزم الندلسى: مصدر سبق ذكره، ص: 495.

وعلى الرغم من المكانة العلمية المتميزة لابن حزم والتي يعترف له بها كثير من المؤلفين خاصة فيما يتعلق بعلم الأنساب، فإن ذلك لم يمنع بعضهم من وصفه بالشذوذ وعدم التدقيق خاصة فيما يتعلق بصنهاجة، ومن ذلك مثلاً ما كتبه عنه القادري عندما قال: «... وشذ ابن حزم فذكر صنهاجة في عدد قبائل البربر وفيه نظر» (1).

وقد أورد ذلك المؤرخ لائحة بأسماء جمهور من النسابة والمؤرخين العرب اعتقد بأن حججهم كافية لتفنيد ما ذهب إليه ابن حزم (2).

أما ابن خلدون الذي اتبى للدفاع عما أورده ابن حزم في بداية مقدمته (3) فإنه ما لبث أن تناقض مع ما سبق أن أعلنه في نفس الكتاب، فقبل بسهولة ما كان قد رفضه بتشدد وسفه كثر المؤرخين الذين أورده، وبرز مثال على تناقض ابن خلدون في مقدمته، قوله: «... واعتبر ذلك أيضاً بحال العرب السالفة من قبل مثل التبابعة وحمير، كيف كانوا يخطون من اليمن إلى المغرب مرة، وإلى العراق والهند أخرى، ولم يكن لغير العرب من الأمم...» (4) كما أنه لم يلتزم بنفس الرأي عندما تعرض لمناقشة انساب تحرير في كتابه «العبر»، وهي مسألة عادية، إذ أثبت الدارسون أن ابن خلدون لم يلتزم دائماً في كتابه ذلك بكل ما أورده وأعلن عنه في مقدمته، وفي هذا المضمون وخاصة فيما يتعلق بحميرية صنهاجة التي كان قد رفضها، فإنه يقول أيضاً ما نصه: «... ولا خلاف بين نسابة العرب أن شعوب البربر الذين قدمنا ذكرهم كلهم من البربر إلا صنهاجة وكتامة فإن بين نسابة

(1) محمد بن الطيب القادري: شر المئاني لأهل القرن الحادي عشر والثاني، ج4، تحقيق محمد حجي وأحمد توفيق، دار المغرب للتأليف والترجمة والنشر، الرباط، 1977، ج1، ص: 165.

(2) نفس المصدر، ص: 164.

(3) ابن خلدون: المقدمة، مصر سبق ذكره، ص: 41.

(4) ابن خلدون: نفس المصدر، ص: 192.

العرب خلافا والمشهور أنهم من اليمنية وأن أفريقش لما غزا إفريقية انزلهم بها... (1).

وبغض النظر عن كون صنهاجة من حمير أو غيرها من قبائل العرب، فإن ما ذهب إليه كل من ابن حزم وابن خلدون، من عدم وجود طريق يمكن أن يستخدمه المهاجرون من اليمن إلى المغرب لا يصمد أمام الحقيقة التي أكدها تدفق أمواج الفاتحين العرب بمن فيهم اليمنيون، ومن بعدهم قبائل بني هلال وبني سليم التي يعتقد ابن خلدون نفسه أنها ذات أصول يمنية (2).

لكننا نتفق معهما حول عدم امكانية حدوث هجرة من هذا النوع على شكل غزو انطلق من اليمن هدفه الوصول إلى المغرب قبل اخضاع المناطق الواقعة بين المنطقتين، ونعتقد بأن هذا الجانب من الرواية اختلط بالأسطورة التي نسجت حول الموضوع، والتي نعتقد أنها حافظت على روح الحدث، وهو وقوع هجرة من اليمن إلى المغرب خلال فترات قديمة عبر مراحل استقرار هي الشام - مصر إفريقية. وهذا الطريق اتفق عليه المؤرخون على اختلاف رواياتهم (3).

أما الوجه الآخر فيتمثل في كون كل من ابن حزم وابن خلدون انتهيا إلى القول بأن البربر بمن فيهم صنهاجة من ابناء كنعان، ونحن نعرف أن موطن الكنعانيين القديم هو الشام، ولقد دعمت التقنيات الأثرية الحديثة بدلائل مادية حدوث هجرات بشرية من الجزيرة العربية باتجاه الشام ومصر، وكانت على شكل موجات بشرية كانت أولاها سنة 9000 ق.م تقريبا، أما أكبرها حجما وأكثرها تأثيرا فهي تلك التي حدثت ابتداء من سنة 3500 ق.م (4).

(1) العبر، المجلد 6، ص: 191.

(2) نفس المصدر، ص: 125.

(3) انظر مثلا ابن الأثير: الكامل، ص: 74 والنويري: نهاية الأرب، ص: 30 الخ.

(4) محمد حسين الفرغ: «بعد الاكتشافات الأثرية الجديدة في اليمن: وحدة الحضارة القديمة للامة العربية». المنابر - السنة الثالثة - العدد 27 مايو 1988، ص. ص: 136 - 143.

وكذلك قام الملك الحميري شمس آدد بن وائل الذي حكم اليمن ابتداء من سنة 2150 ق.م بحملة كبيرة قاد اثناءها موجة عربية كبرى، وكان من نتائج تلك الحملة ترسيخ الوجود العربي في العراق وتوحيد الشام ومصر تحت سلطة الهكسوس العرب⁽¹⁾، ومن غير المستبعد أن تكون المجموعات العربية التي استقرت في مصر خلال عهد الهكسوس قد فر الكثير منها باتجاه المغرب بعد اسقاط سلطتهم من طرف المصريين، كما لا يستبعد أن يكون أولئك الفارون قد سلكوا نفس الطريق الذي سلكه الفاتحون إلى المغرب، والذي سلكته الهجرات العربية من مصر إلى المغرب خلال القرن 11 م.

وعلى كل حال فإنه من المؤكد أن هجرات عربية توالى على المغرب عن طريق مصر خلال الفترة ما بين سنة 1500 ق.م - 1200 ق.م⁽²⁾ كما اشارت المصادر العربية الوسيطة إلى وجود كتابات بالخط الحميري بخرائب قرطاج، قرأها بعض الفاتحين العرب آنذاك⁽³⁾.

وسيطول بنا الحديث إن نحن حاولنا تتبع الهجرات العربية القديمة من الجزيرة العربية إلى المغرب، وإبراز أهميتها في تبرير ما تدعيه بعض المجموعات في المنطقة حول أصولها العربية، ودعم النسابة والمؤرخين لذلك الادعاء.

وخلاصة القول أن تلك الهجرات العربية القديمة أثرت على الخريطة البشرية بالمغرب، بغض النظر عن الفرع الذي ينتمي إليه أولئك المهاجرون، أو الطريقة التي تمت بها الهجرة (طريقة سلم، غزو، الخ...).

أما ما ذكره بعض النسابة والمؤرخين من تقسيم جينا لوجي للبربر معتمدين

(1) محمد حسين الفرغ: «الحضارات العربية الكبرى في العصور القديمة، المنابر - السنة الرابعة العدد 37 مارس 1989، ص: 149.

(2) محمد حسين الفرغ: المنابر عدد 27، مرجع سبق ذكره، ص: 143.

(3) مجهول كتاب: «الاستبصار في عجائب الامصار، نشر وتعليق د. سعد زغلول عبد الحميد دار الشؤون الثقافية العامة (آفاق عربية) بغداد 1986، ص: 124.

على عمود النسب، وأنهم ينقسمون إلى مجموعتين إحداهما: البتر لأبيهم مادغيس
الابتقر بن بر، والأخرى لبرانس لأبيهم برنس بن بر، فإنه - في نظرنا - لا يعدو
كونه محاولة لتبرير وجهة نظر من خلال تطبيق الفكرة العربية السائدة آنذاك في
إطار الصراع بين القيسية والمضرية، على مجموعات قديمة متعددة القبائل،
والبطون وقتها، ويستبعد أن يتم التوصل إلى إعادتها خلال تلك الفترة إلى جد
مشارك.

وبالتالي فإننا نؤيد الرأي القائل بأن العرب في العصر الوسيط ميزوا بين البتر
والبرانس على أساس اختلاف اكتشفوه بين هاتين المجموعتين في العادات
والتقاليد ونمط الحياة، فكان الذى الغالب عند إحدى تلك المجموعات قصيرا بحيث
لم يكن يغطى كامل الجسم فاعتبروه مبتورا واطلقوا على مرتديه البتر: فى حين
كان الزى الغالب عند المجموعة الأخرى هو البرنس فسموها به⁽¹⁾ ومن ضمن هذه
المجموعة الأخيرة صنهاجة التى ينتمى إليها المثلثون.

(1) غرتييه: مرجع سبق ذكره، ص: 165.

مسالك القوافل ودورها فى التواصل الثقافى بين طرفى الصحراء خلال القرن 19 (قراءة فى رحلة الولاى)

محمد المختار ولد السعد

قسم التاريخ

«... إن كل رحلة مكتوبة تعكس ثقافة وهدف واهتمام كاتبها، كما تعكس تطلعاته ونظراته (...) ومشاهداته وما هو قادر عليه من تركيب وتحليل وأخذ وعطاء فى المجالات الحضارية والعلمية والثقافية زيادة على وعيه بظروف الزمان والمكان...».

عبد القادر زمامه: «الرحلة المغربية صلة علم وحضارة» مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بفاس عدد 1986/8، ص: 9.

شكلت مسالك القوافل عبر الصحراء جسور تلاقح حضارى عميق الأثر بين الشعوب الإفريقية شمال الصحراء وجنوبها، ونسجت بين هذين الجزأين عرى اقتصادية واجتماعية وثقافية وثيقة على مر الزمن.

وترسخت تلك الجسور الضاربة الجذور فى القدم بفعل المشاركة الفعلية لسكان الصحراء الغربية فى التجارة عبر الصحراء منذ الألف الأولى قبل الميلاد⁽¹⁾ لتعرف، ابتداء من القرن 7 الميلادى، نقلة نوعية بفضل دخول الإسلام إلى المنطقة وما أعطاه من دفع إيديولوجى واقتصادى لاختراق الصحراء وشق السبل عبرها.

(1) نيقولا زيادة: «سكان الصحراء الكبرى والسودان الغربى من ابن حوقل إلى ابن بطوطه، الفكر العربى، العدد 51، السنة التاسعة، يونيو 1988، ص: 50.

فقد نشطت تيارات التبادل الحضارى عبر الصحراء بشكل لم يسبق له مثيل فى تلك الفترة الممتدة من القرن 8 إلى القرن 16 الميلاديين، وتعددت المحاور التجارية وعرفت فترات ازدهار وانحطاط تبعا للظروف الطبيعية والاقتصادية والسياسية والأمنية فى المنطقة، ولم يكن دور القوافل السالكة لتلك المحاور مقصورا على نقل الثروات المادية بل حملت معها الرسالة المحمدية والثقافة العربية الإسلامية والتجارب الحضارية لشعوب ضفتى الصحراء فى عملية أخذ وعطاء متجددة فى الزمان والمكان.

ومن نافلة القول التعرض فى هذه العجالة لبنية ودور المحاور الرئيسية الثلاثة الرابطة بين البلدان المغربية ومنطقة السودان الغربى فى الفترتين الوسيطة والحديثة مادام اهتمامنا الآن ي نصب على مسالك القوافل خلال القرن 19 فى المناطق المتاخمة للصحراء بشمال غربى القارة، وبالذات على الدور الذى لعبته فى تعزيز التواصل بين ما يعرف اليوم ببلدان المغرب العربى شمال الصحراء وجنوبها - دون سواها - فى العقد الأخير من القرن 19⁽¹⁾. فى وقت فقدت فيه تلك السبل حيويتها الاقتصادية وجاذبيتها بالنسبة لسكان طرفى الصحراء بفعل عوامل داخلية وخارجية لا سبيل للخوض فيها هنا.

وعليه فلنحاول التعرف على المسالك التى ترتادها القوافل عبر الصحراء فى نهاية القرن الماضى ومقاصد سالكيها والدور الثقافى الذى اضطلعوا به من خلال قراءة سريعة فى رحلة الولاتى التى صدرت عام 1990 بتخريج الأستاذ محمد حجي عن دار الغرب الإسلامى ببيروت ومعهد الدراسات الإفريقية بالرباط.

(1) كان بودنا أن نتناول الموضوع من خلال رحلتى الطالب أحمد بن الطوير الجنة الودانى التى جرت ما بين 1929 - 1834 ومحمد يحيى الولاتى الذى قام برحلته ما بين 1900 - 1893 حتى تكون الفائدة أهم غير أن إشعارنا المتأخر بالملتقى وتزامنه مع فترة التهيئة لبدء السنة الجامعية الجديدة، وعجزنا - رغم ما بدلنا من جهود - عن الحصول، فى الوقت المناسب، على نسخة من رحلة الودانى قد حالت دون ذلك.

أولاً: الرجل ورحلته:

نكتفى من تعريفنا بالرجل ورحلته بما يفى بالغرض المنشود، وهو ما يستدعى منا التركيز على الجانب المعرفى فى حياة الرجل ومكانته الإجتماعية فى محيطه الضيق قبل انطلاقه فى رحلته الطويلة إلى الديار المقدسة.

(1) المؤلف : هو محمد يحيى بن محمد المختار بن الطالب عبد الله (الملقب أبو بن أحمد حاج الداودى)⁽¹⁾ نسباً، المالكي مذهباً، الأشعرى اعتقاداً، التجاني طريقة.

ولد بمدينة ولاته⁽²⁾ الصحراوية الواقعة فى أقصى الشمال الشرقى الموريتانى عام 1259هـ/1843 م وتوفى بها سنة 1330هـ/1912 م.

وقد ارتبط اسمه بتلك المدينة لشهرتها التاريخية شمال الصحراء وجنوبها كمحطة من محطات القوافل عبر الصحراء ومنازة علم ومعرفة قبل أن يبدأ مسار انحطاطها فى القرن 15م ويصيبها الوهن ويهجرها العديد من سكانها مع نهاية القرن 18⁽³⁾.

(1) نسبة إلى أولاد داود بن اعروك بن أودى بن حسان، الذين هم إحدى المجموعات الحسانية التى وقّدت إلى الأراضى الموريتانية الحالية فى القرن 14 وانتهى بها المطاف إلى الاستقرار فى منطقة الحوض فى ملتقى القرنين 16 و17 الميلاديين.

(2) ولاته: تأسست سنة 1224م على انقاض غانه لمحطة تجارية متقدمة فى التجارة مع بلاد السودان على الطريق الغربى من المحور الاوسط المار بتغازة فتوات. وذاع صيتها التجارى (فالثقافى) فى تلك الفترة إذ نجد أول ذكر لها من خلال النشاط التجارى لأبناء المقرى الذين استقر اثنان منهم بها (عبد الواحد وعلى) فى حين تمركز ابو بكر ومحمد بتلمسان وعبد الرحمن بسجلماسة (نفح الطيب... ج 205/5 - 206). زارها ابن بطوطة أثناء رحلته وأقام بها قرابة خمسين يوماً ووصف أهلها ومناحى الحياة فيها. غير أن طريق ولاته سرعان ما تدهور لصالح تينبكتو كما يشهد لذلك السعدى فى كتابه «تاريخ السودان، ولا سيما، ص: 20 - 21».

(3) الساس بن ابو: جمع وتحقيق الإنتاج الشعرى للعلامة محمد يحيى الولاتى - م.ع.أ/ نواكشوط 86/ ص: 11.

ويتجلى بوضوح مدى التدهور الاقتصادي والأمنى الذى أصاب المدينة فى الفترة المدروسة من خلال مقارنة سريعة بين ملاحظات ابن بطوطة فى منتصف القرن 14 م وما يقوله عنها الولاتى فى النصف الثانى من القرن 19 .

فقد تحدث ابن بطوطة⁽¹⁾ عن هذه المدينة بوصفها مركز إشعاع ثقافى المنطقة وبوابة أساسية فى العلاقات مع بلاد السودان بالنسبة للمسلك المرتكز شمالا على سجلماسة وجنوبا على ولاته مرورا بتغازة .

ونوهَ بحضور الجاليتين المغربية والمصرية فى هذه المدينة وغيرها من كبريات المدن الخاضعة لمملكة مالى، وهيمنة مسوفه - أساس ساكنى ولاته وقتها - على التجارة الصحراوية سواء من حيث التحكم فى إنتاج الملح وتسويقه أو خفارة القوافل ودلالاتها (التكشيف) وتهئية ظروف الإقامة لأصحابها فى ولاته .

وواضح من رواية ابن بطوطة أن تنوع الحضور البشرى بالمدينة كان مرتبطا بازدهار الحركة التجارية بها وحسن ضيافة أهلها ، وشمول الأمن فى بلادهم، فلا يخاف المسافر ولا المقيم سارقا ولا غاصبا،⁽²⁾ .

ولم تكن صلة أهل ولاته بالتخوم الشمالية للصحراء مقصورة على القوافل التجارية بل كان لأهلها ركبهم السنوى إلى الحج . فقد قال ابن بطوطة⁽³⁾ بهذا الشأن، منوها بكرم أهل ولاته، ما نصه: «أردت أن أسافر مع حجاج إيواتن، ثم ظهر لى أن أتوجه لمشاهدة حضرة ملكهم، وكانت إقامتى بإيواتن نحو خمسين يوما، وأكرمنى أهلها وأضافونى» .

واختتم الرحالة المغربى انطباعاته عن ولاته قائلا: «وبلدة إيواتن شديدة

(1) ابن بطوطة: تحفة النظار فى غرائب الأمصار وعجائب الأسفار - طبعة دار الكتاب اللبنانى، د. ت/ص: 411 .

(2) نفس المصدر، ص: 450 .

(3) نفس المصدر، ص: 442 .

الحر، وفيها يسير نخيلات يزرعون في ظلالها البطيخ، ماؤهم من أحساءبها. ولحم الضأن كثير بها، وثياب أهلها حسان مصرية. وأكثر السكان بها من مسوفة ولنسائها الجمال الفائق وهن أعظم شأنًا من الرجال (...)، وأما نساؤهم فلا يحتشمن عن الرجال ولا يحتجبين مع مواظبتهن على الصلوات...⁽¹⁾.

غير أن ذلك الوضع سيتغير بتغير الأوضاع السياسية والبشرية في المنطقة وما انحر عنه من تحول في مسالك القوافل عبر الصحراء وتزحزحها نحو الشرق. فقد لاحظ ابن خلدون⁽²⁾ - مثلا - في أخريات أيامه أن الطريق الغربي الممتد من ناحية السوس إلى والاتن قد أهمل لما صارت الأعراب من البادية السوسية يغيرون على سابقتها ويعترضون رفاقها، فتركوا تلك ونهجوا الطريق إلى بلد السودان من أعلى تمنطيت (اقليم توات) .

وقد صاحب هذا التزحزح لمسالك التجارة نحو الشرق تألق تنبكتو على حساب ولاته الذي وجد التعبير عنه، على الصعيد الثقافي، في هجرة العلماء من الثانية إلى الأولى ضمن عملية نزوح واسعة النطاق - على ما يبدو - من المدن الشنقيطية الواقعة على المحور الغربي للتجارة عبر الصحراء وفي ذلك يقول السعدي (ص: 20 - 21) «كان التسوق قبل في بلد بير (ولاته) وسكن فيه الأخيار من العلماء والصالحين وذوى الأموال من كل قبيلة ومن كل بلاد: من أهل مصر ووجل وفزان وغدامس وتوات ودرعة وتغلالة وفاس وسوس وبيط إلى غير ذلك. ثم انتقل الجميع إلى تنبكت قليلا ليلا حتى استكملوا فيه وزيادة مع جميع قبائل صنهاجة بأجناسها، فكانت عمارة تنبكت خراب بير...».

يرى محمد بن مولود بن داداه⁽³⁾. أن النهضة الحفصية، ابتداء من أبي العباس ((1370 - 1390 قد أحظت قطاع تنبكتو، بينما أدى انحطاط المغرب

(1) نفس المصدر، ص: 442 - 443.

(2) عبد الرحمن بن خلدون: كتاب العبر ... دار الكتاب اللبناني 1967، ج6، ص: 118.

(3) Mohammed El-channafi: sur les traces.

المرينى ووصول الهجرة المعقلية إلى الصحراء الغربية إلى اضطراب الطرق التجارية الغربية، فنجم عن ذلك انحطاط الكصور الصحراوية، التى كانت تحياتها مرتبطة بشكل وثيق بالتبادل التجارى: خراب تنيكى فى نهاية القرن 16 وإنشاء تكبه، هجرة جزء من سكان شنجيط وتأسيسهم تجكجة فى 1070هـ/ 1660م، هجر جزئى لوادان فى القرن 18 وولاته حيث تم إنشاء النعمة سنة 1808... كما كان لانهيال الممالك السودانية الكبرى (التكرور، غانه، مالى، الصونغاي) دوره على هذا الصعيد.

وقد بلغت مدينة ولاته - على ما يبدو - قمة تدهورها فى عهد الولاتى⁽¹⁾ الذى يصف تردى أوضاعها الإقتصادية والإجتماعية والأمنية، وصفا لا يحتاج إلى تعليق، قائلا: «فتنبين بهذا لكل من له أدنى معرفة بأهل ولاته أنهم بمعزل بعيد عن هذه الأوصاف التى اتفق الفقهاء على اشتراطها فى الجماعة التى تقيم الجمعة لأنهم غير قادرين على الدفع عن أنفسهم وأموالهم ولا على نصب الأسواق ولا على إقامة أبهة الإسلام، فهم من قديم الزمان لابد لهم من بدوى ذى قوة يلجأون إليه ويحتمون بحماه وهم الآن يجعلهم الله فى حماية أحمد محمود بن المحيميد (1852 - 1884) ولذلك يكونون فى أقصى الخوف إذا رحل عنهم وخلق بينهم وبين أهل تكانت تكسر ديارهم ويؤخذ ما فيها وهم ينظرون، ويجردون من ثيابهم وتسبى أرقاؤهم ولا يدفعون عن هذا بمال ولا جاه ولا قوة، وإذا حاولوا الدفع بقوتهم فروا جميعاً وقتلوا ثم أعطوا أكثر مما كان مطلوبا منهم (...) فهذا هو حال أهل ولاته الذى يعرفه الخاص والعام والحاضر والبادى بالعيان والخبر المتواتر...».

لقد عاش صاحبنا يتيما فى كنف والدته بتلك الواحة الصحراوية العتيقة وبها تلقى تعليمه فى ظل الوضع المأساوى الأنف الذكر.

(1) الولاتى: فتوى بشأن بطلان صلاة الجمعة فى مسجد ولاته (مخطوط).

وظهرت عليه مبكرا ملامح الذكاء والنبوغ أثناء اشتراكه مع بعض زملائه في دراسة مختصر الشيخ خليل⁽¹⁾. فتخلّى عن الدراسة النظامية، واعتاض عنها بالتجول بين علماء المدينة والاستماع إلى دروسهم المعمّقة ونقاشاتهم مع نظرائهم. واستقطبه بشكل خاص الفقيه سيدى أحمد بن محمد بوكفه الذى يصفه الولاتى بأنه أعلم أهل ولاته فى زمنه وأعدلهم⁽²⁾، فتتلمذ عليه أولاد الشيخ عناية خاصة.

واضطر الولاتى أثناء فترة تعلمه إلى العمل لإعالة والدته وأخيه الوحيد، فاختر مهنة نسخ الكتب لتلاؤمهما مع مهمته التحصيلية. وقد عززت ذكاء الرجل وجده ومثابرته ذاكرة قوية، فوثر عنه قوله «إنه ما قرأ شيئا يريد حفظه إلا حفظه وما حفظ شيئا ونسيه قط»⁽³⁾.

وهذه الظاهرة التى ستسعف صاحبنا أثناء رحلته، تعتبر سمة مميزة لدى العلماء الشناقطة فى القرون الماضية. ولعل حياة البداوة الطاعنة الطاغية على نمط عيش هذا المجتمع آنذاك، ومحدودية انتشار الكتب وندرة الورق، قد عززت اعتماد الشناقطة الكبير على الذاكرة⁽⁴⁾ والشيوع الزائد لظاهرة النظم لديهم، والتباهى بسرعة الحفظ⁽⁵⁾.

وما إن بلغ الولاتى العشرين من العمر حتى ولج باب التأليف فى النحو والبيان قبل أن يهتم، ابتداء من الخامسة والعشرين من عمره بالتأليف فى ميادين

(1) الساس... مرجع سبق ذكره، ص: 12.

(2) نفس المرجع، ص: 13.

(3) نفس المرجع ونفس الصفحة.

(4) كانوا يتمثلون بقول القائل:

علمى معى أينما يمست أحمله فى باطن الصدر لا فى جوف صندوق

إن كنت فى البيت كان العلم فيه معى أو كنت فى السوق كان العلم فى السوق

(5) يقول محمد عبد الله بن احمديه (ت 1391هـ): «ثلاثة لا يعجز الرجل عنها، الطهارة المائية، وحفظ النص من قراءة واحدة، وقول الحق فى محله». الديوان، ص: 12.

الأصول والحديث والفقه وغيرها من علوم عصره حتى قيل⁽¹⁾ إن مؤلفاته بلغت 110 مؤلف. ولاهتمامه بالفقه وكثرة تأليفه فيه لقب «بالفقيه الذي أصبح فيما بعد علما له»⁽²⁾ في منطقة الحوض، واحتل الصدارة فيه في مجال الإفتاء، ونصبه أهلا المحيميد⁽³⁾ قاضيا لهم.

ويقول محقق ديوانه أنه كان قوى الشخصية جريئاً «على النهي عن المنكرات والتصدي لأصحابها (...) سريع الانفعال وذا مهارة فائقة في الجدل والحوار...»⁽⁴⁾.

وكان لمزاج الرجل أثره على علاقاته مع علماء بلده وعلى سلوكه المعرفي أثناء رحلته. فقد دخل محمد يحيى في نزاع حاد مع علماء ولاته عندما نقض حكما لقاضيها أحمد بن عبد المالك الداودي حتى ضاقوا به ذرعا وشكوه إلى أصحاب الشوكة في المنطقة.

وبلغ الصراع أوجه بين الطرفين عندما أصدر الولاى فتوى ببطلان صلاة الجمعة فى ولاته بحجة «فقد أربعة من شروط وجوب صحتها عند مالك وأصحابه وهى: المصر والسوق والسلطان والجماعة التى تتقرى بهم قرية أى تستغنى بهم

(1) يستفاد ذلك من بيتى ابنه محمد الحسن المنقوشين على ضريحه:

هذا ضريح من به علم الشريعة انتشر
الف فى حياته مائة سفر وعشر

(2) الساس: مرجع سبق ذكره، ص: 13.

(3) أهل المحيميد: بيت الرئاسة فى مشطوف الحوض، وكان جدهم لمحيميد وابن المختار وابنه المختار تداولوا جمع كلمة مشطوف تخلصها من التبعية لإيدوعيش فى النصف الأول من القرن 19. وقد تمكن محمد محمود بن المختار بن المحيميد من التخلص من هيمنة إيدوعيش والدخول فى صراعات مع أولا امبارك مما أدى إلى انتقال مجال مشطوف الجغرافى من تكانت إلى الحوض، وبزوال سلطة أولاد امبارك من الحوض سيطر عليه مشطوف سياسيا وعسكريا ولاسيما فى الفترة ما بين 1852 - 1884 قبل أن يصيبهم ما أصاب خصومهم السابقين من انقسامات وصراعات سياسية.

(4) الساس: م. س، 14.

وتأمن بدفعهم عنها...⁽¹⁾. وآل به الأمر إلى مقاطعة الصلاة في مسجد ولاته بحجة احتكار إحدى المجموعات القبلية لإمامته حتى أصبحت وراثية.

ويبدو أن تدهور علاقات الرجل بسراة الفقهاء المتنفيين في بلده وتحويلهم له، وتردى الأوضاع السياسية والأمنية في العقد الأخير من القرن 19⁽²⁾ بمنطقة الحوض عموماً وبالمدينة التي ارتبط بها خصوصاً، كانت من بين العوامل الموضوعية التي جعلته يقرر - رغم تواضع حالته المادية - تأدية فريضة الحج والخروج من ذلك الجو الخانق في رحلة أطال فيها النجعة إلى الديار المقدسة.

(2) الرحلة: لم يخرج الولاتي على التقليد المألوف في الرحلات الحجازية لدى علماء المسلمين عموماً وأسلافه الشناقطة على وجه الخصوص من حيث العناية بوصف المسالك والظروف المادية والبشرية لتنقلهم من مكان إلى مكان وما استرعى انتباههم من ممارسات اجتماعية والإهتمام بالمراكز العلمية والدينية والتعرف على العلماء ومشايخ التربية الروحية في المناطق المزارة والاستفادة منهم وممارسة التدريس والتأليف والإفتاء وقرض الشعر وعقد المناظرات...

وكان الولاتي من بين الحجاج الشناقطة القلائل الذين دونوا أحداث رحلاتهم الحجازية وتركوا لنا آثاراً تاريخية ثمينة⁽³⁾.

-
- (1) الولاتي: فتوى بشأن بطلان صلاة الجمعة في مسجد ولاته (مخطوط).
- (2) يستفاد من «حوليات ولاته»، وفتوى محمد يحيى السالفة الذكر والرواية الشفهية المحلية بأن الفترة كانت فترة جفاف ماحق أودى بحياة الكثير من سكان المدينة وهجره البعض الآخر واندلاع حروب قبلية وفوضى سياسية وأمنية وما ينجر عن ذلك كله من سلب ونهب.
- (3) ألف الشناقطة الرحلات إلى الحج قديماً ونالت بعض حواضرهم الصحراوية شهرتها الحديثة كمثابة ومركز تجمع سنوى لقوافل الحجيج حيث يذكر سيدي عبد الله بن الحاج إبراهيم في 1205 هـ / 1797 م أن ركب الحج كان ينطلق سنوياً من شنقيط «فيتعلق به كل من أراد الحج ويحجون من قدروا عليه، ثم يضيف قائلاً: «وكان الركب يمشى من شنقيط إلى مكة كل عام ويحج معهم من أراد الحج من سائر الآفاق حتى أن أهل هذه البلاد أعنى من الساقية الحمراء إلى السودان إلى أروان يعرفون أهل المشرق إلى الآن بالشناقطة، (صحيحة النقل ...). ومع ذلك فإننا لا نجد تدويناً لتلك الرحلات قبل القرن 19 بل إن قلة من العلماء حجوا في هذا القرن هم الذين دونوا رحلاتهم بدء برحلة الطالب أحمد بن أطوير =

انطلق الرجل من ولاته في 7 رجب 1311 / 14 يناير 1894 لأداء فريضة الحج وعاد إليها بعد رحلة حافلة بالأخذ والعطاء دامت ست سنوات وخمسة أشهر، دون أحداثها المختلفة (ما عدا شهرين أمضاها في طريق الإياب بين أروان وولاته) بأسلوب سردي ووفق تسلسل اكرونولوجي دقيق منذ خروجه من ولاته في رفقة من أولاد بله⁽¹⁾ في 14 يناير 1894 إلى دخوله مدينة أروان في 6 من شوال 1317 / 8 يناير 1900 عائداً إلى مسقط رأسه.

وقد تناولت في هذه الرحلة المعروفة بإسمه طرق سيره برا وبحرا ومحطات توقفه والمسافات الفاصلة بينها زمنيا ومدد إقامته في كل محطة وأسماء وطبيعة المجموعات والأفراد الذين التقى بهم وما كان معهم من شأن ونوعية الضيافة التي حظى بها في حله وترحاله، وما قام به من نشاط علمي وديني أثناء توقفه في المراكز المزارة. وقد طغى هذا العنصر الأخير على الرحلة التي هي في الواقع تأليف موسوعي، ينم عن سعة ثقافة الرجل العربية الإسلامية، نالت فيه العقائد وعلم الكلام والفقه والتصوف الحظ الوافر.

ويكفي للتأكد من ذلك أن نعرف بأن رواية أحداث الرحلة نفسها لا تمثل سوى 14% من النص المطبوع (45 صفحة) الذي حذفت منه أربعة نصوص عبارة عن مؤلفات صغيرة مستقلة بذاتها، في حين استحوذت الفتاوى والأنظمة والمقطوعات الشعرية التي كتبت أثناء الرحلة على 86% من (338 صفحة).

ومع ذلك فإن الرحلة تقدم معلومات تاريخية واقتصادية واجتماعية وثقافية ودينية هامة عن المناطق والحوضر العربية المزارة في المغرب والمشرق. فهي تلقى بعض الضوء على واقع اثنتين من أهم محطات القوافل الصحراوية التقليدية

=الجنة والتجاني بن بابه في النصف الأول من ذلك القرن، مرورا برحلة الشيخ ماء العينين (89- 1859) والبشير بن امباركي (88 - 1889) ومحمد فال بن بابه (88 - 1889) وانتهاء بالولاتي.

(1) إحدى القبائل الحسانية القاطنة بمنطقة الحوض الشرقي، المنحدرة من بله بن امحمد بن داود بن امحمد بن عثمان بن مغفر بن أودي بن حسان.

فى نهایة القرن 19 (تشیت - شقیط) وأحیاء البدو الطاعنین فى الصحراء وانتمائتهم القبلیة، والحركة العلمیة والعمرانیة فى منطقة السوس الأقصى وأصحاب النفوذ فیها من أمثال أسرة أهل بیروك التكنیة فى اكلیمیم، وآل الشیخ أحمد بن موسى السملالی بتازرولت، وانطباعاته عن بلاط السلطان المغربی عبد العزیز (1894 - 1905) وكبار رجال المخزن آنذاك، وزعماء الطریقة التجانیة فى كل من الریاط ومراكش والصویره .

وتناول المؤلف زاویة سید ابراهیم الریاحی التجانیة بتونس والحركة العلمیة وكبار العلماء والمفتین فى هذا البلد من أمثال الشیخ سالم ابو حاجب ومفتی باش حسین وعلال النیفر، والحاج الحسن الازغلی وسیدی محمد الهادی بن سیدی زروق، وسید محمد السنوسى بن عثمان، والشیخ سیدی محمد الطیب النیفر... وما كان له معهم من صلات علمیة وما اتحفوه به من كتب وأموال. كما استعرض الولاتی النشاط العلمی والثقافی المتمیز بالقاهرة والاسكندریة وازدهار حركة الطباعة والنشر وقتها بذلك البلد وما كان من صلة بالأوساط العلمیة فى مصر وما اتحفوه به من كتب .

أما فى الحجاز، الذی هو الهدف من الرحلة، فقد استحوذت على اهتمام الرجل مناسك الحج والعمرة وزيارة الروضة الشریفة والبقیع وأحد و غیرها من مزارات المدینة .

وقد وظف الولاتی فى هذه المواقف كلها ذاكرته القویة فتتبع فى أقواله وأفعاله ما جاء فى القرآن والسنة وإجماع السلف الصالح مما جعل الأستاذ محمد حجی⁽¹⁾ یقول بأن «هذا القسم من الرحلة حرى بأن یطبع على حدة كدلیل للحج السنی»⁽²⁾ .

(1) الرحلة الحجازیة: م. س، ص: 11 .

(2) قام البشیر بن امباركى بالشئ نفسه فى رحلته الحجازیة التى قام بها سنة - 1889 1888م، وحقت بالمدرسة العلیا للأساتذة فى نواكشوط سنة 1982 .

لكن مهمة صاحبنا لم تكن - على ما يبدو من رحلته - مقصورة على تأدية فريضة الحج فقط، وإنما كانت لديه مهام أخرى.

وإذا كانت تلك المهام تبدو لنا في الأساس مهام ثقافية، فإنه يتعين علينا استنتاج النص لإبراز مضامينه التاريخية الكاشفة عن بعض مظاهر التواصل الثقافي عبر الصحراء في نهاية القرن الماضي.

ثانياً: المضمون التاريخي للرحلة ومنزلة البعد الثقافي فيها:

إن أول ما يسترعى انتباه قارئ رحلة الولاتى هو الغياب شبه التام للمعطيات الاقتصادية والانطباعات الاجتماعية والسياسية عن المناطق المزارة خلافاً لرحلات الفترة الوسيطة بل وحتى لرحلات بعض معاصريه من الشناقطة من أمثال ابن بطوطة الجنة ومحمد فال بن بابة (1).

فقد أقام الولاتى - مثلاً - فترات طويلة نسبياً بكبريات «الموانئ» الصحراوية جنوباً وشمالاً (تشت - شنقيط - اكلميم - إيلنج - الصويرة) ولم يورد أية ملاحظة عن مصادرها الاقتصادية أو حركتها التجارية الداخلية والخارجية في وقت كانت تسترعى فيه الانتباه لا بفعل حركتها الداخلية فحسب وإنما كذلك بفعل ازدياد اهتمام المؤسسات التجارية الأوربية، المتمركزة على السواحل، بالمنطقة عموماً، وبمنطقة السوس خصوصاً، وانعكاسات ذلك عليها اقتصادياً وسياسياً.

أونستغرب مثل هذا الموقف من رجل لم يألف التنقل والأسفار ولم تستهوه

(1) لقد كانت ملاحظات الرجلين أدق وأشمل من ملاحظات صاحبنا. فابن بطوطة الجنة قد وصف - فيما وصف - أحوال بلاده الاقتصادية (الغلات، الاتاوات...) والسياسية لملك المغرب، وحاول أن يعلل له أسباب الركود العلمى فى المغرب آنذاك، ووصف المظاهر العمرانية لبعض المدن المزارة (تيت - الصويرة...)، ومظاهر الاحتفالات الدينية بالمغرب، والخصوصية اللغوية لدى المجموعات الشلحية فى منطقة السوس.

أما ابن بابه فقد استرعى إنتباهه وسائل النقل الجديدة (البخرة - القطار) وضرورة استخدامها رغم تحكم «النصارى فيها»، والظاهرة الاستعمارية فى السينغال والجزائر ومصر، وتردى الأوضاع العامة فى مصر وفى الحجاز خاصة.

التجارة ومراييحها⁽¹⁾ وعاش جل حياته بين الكتب يطالع ويستنسخ أو يؤلف ويفتي ويقضى؟ إنه لمن المنطقي أن يتجاهل الولاتي الحركة الاقتصادية وآلياتها التي تحكمها في تلك المدن مادامت لا تدخل في دائرة اهتماماته الماضية أو الآنية. فقد كانت مشاغل الرجل وهمومه معرفية في الأساس. وهذا ما سيتضح من استعراضنا للمعطيات الجغرافية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية للرحلة.

1- المسالك والمسافات:

سلك الولاتي في ذهابه من مسقط رأسه إلى الصويرة مسلكا مألوفا لدى القوافل منذ الفترة الوسيطة وهو الطريق الأوسط من المحور الغربي المعروف «بالطريق اللمتوني» الذي هيمن على المبادلات عبر الصحراء في القرنين 11 و12 الميلاديين بفعل عوامل أهمها تفاعلات الثورة المرابطية ليتراجع لصالح المحور الأوسط الرابط بين النيجر وتلمسان عبر توات فيما بين ق 13 و16 م، قبل أن يبدأ مسار انتعاشه (المحور الغربي) مع بداية القرن 17 ويظل صلة الوصل الأساسية عبر الصحراء بالنسبة لبلاد شنقيط حتى بداية القرن العشرين.

فقد انتقل من ولاته إلى أغريجيت ومنها إلى تشيت فأغريجيت وشنقيط التي توجه منها إلى وادنون «الفيافي والمفاوز الخالية من العمران»⁽²⁾، حتى وصل إلى اكليميم، ومن هذه الأخيرة توجه إلى «الغرب»⁽³⁾ فمر بقربة تكانت، فايفران، فمجاط، فايلينغ، عاصمة تازوالت، التي أصبحت منذ حوالي 1850 المكان الرئيسي للمبادلات التجارية بين المنتجات الصحراوية، ومنتجات السوس وتلك

(1) الساس: م. س، ص: 24.

(2) الولاتي: الرحلة، ص: 87.

(3) يقصد المؤلف هنا المغرب الأقصى لأن تسمية «الغرب» هي التسمية التي كانت شائعة أكثر من غيرها لدى الشناقطة. ثم إنه يعبر ضمنا عن انتهاء بلاده بخروجه من وادنون وساكنيه الذين يعتبرهم جزءا من وطنه الضيق («تراب البيضان») ذي الخصائص اللغوية والسمات الحضارية المتميزة.

القادمة من أوروبا عبر ميناء الصويرة،⁽¹⁾. وقد ارتحل من إيليج إلى الصويرة لينهى الجزء الصحراوي من رحلته الذي استغرق سنة وعشرة أشهر بسبب المرض وطول الإقامة في بعض المراكز القروية المزارعة⁽²⁾، والكثرة المقام في البوادي،⁽³⁾. وهنا تكمن الصعوبة في تحديد المسافات الفاصلة بين تلك المحطات مادام النص لا يسعفنا في معظم الأحيان بالتمييز بين فترات السير وفترات المقام. مع ذلك تمكنا بصعوبة من تحديد المسافات بين معظم المحطات انطلاقاً من النص نفسه.

فقد استغرق السفر بين ولاته وأغريجيت 10 أيام، وبين شنقيط واكليميم 28 يوماً، ومن اكليميم إلى إيفران يوماً ونصف يوم، وبين إيفران وإيليج 4 أيام، ومن إيليج إلى الصويرة 27 يوماً.

وينبغي التنبيه إلى أن المسافة ما بين ولاته واكليميم قد قطعت على الجمال، في حين كان التنقل من اكليميم إلى إيليج بالبغال، ومن هذه الأخيرة إلى الصويرة على الحمير على ما يبدو⁽⁴⁾.

وابتداء من الصويرة ينتهي الجزء الصحراوي من رحلة الذهاب، لتبدأ رحلة البحر ذات المسالك والمراكب المختلفة التي تثير الفضول العلمي لدى الصحراوي رغم عدم ألفته بها. وامتدت هذه الرحلة عبر مراسي وموانئ الصويرة، وآسفي، والدار البيضاء، والرباط، وطنجة، فالجزائر، وتونس، ویرسعيد، والسويس وجدة..

(1) Paul Pascon: la Marson d'rligh et uhistoire Sociale de Tazerwalt Smer. rabat 1983.

(2) أقام على سبيل المثال 8 أشهر بتشيت، وشهرين في شنقيط، وثلاثة أشهر في اكليميم، وشهرين في إيليج

(3) الولاتي: الرحلة الحجازية، م.س، ص: 77.

(4) كان المؤلف يحدد بالإسم وسيلة تنقله، أما في هذه المرة فقد عمم عندما قال: «... أكرى لنا دواب لقوم من حاحاء، وهذا ما يوحى بأنها دون مستوى سابقتها خاصة بالنظر إلى طول مدة السفر بين إيليج والصويرة.

وقد دامت هذه الرحلة حوالي 15 يوما من السفر، حيث قضى 8 أيام بين الصويرة والرباط منها أربع وعشرون ساعة فقط فى السفر، ويوما بين الرباط وطنجة. وليلتين ويوما بينها والجزائر، ونفس المدة بين الجزائر وتونس. ولم يحدد الرحالة مدة الرحلة بين تونس وبورسعيد، فى حين قضى ليلة بين هذا الأخير والسويس، وأربع ليال بين السويس وجدة حيث ستبدأ «رحلة» برية قصيرة إلى مكة والمدينة فينبع تستغرق ستة أشهر.

وتبدأ رحلة العودة بحرا من ينبع إلى جدة بواسطة قارب شراعى (فلكا ذا أقلاع)، ليأتى دور الباخرة بين جدة والسويس. ومن السويس سيتوجه بالقطار (بابور البر) إلى الاسكندرية ثم إلى القاهرة حيث اندهش الولاى - هذه المرة - لسرعة القطار حين قال: «... فسار بنا ثلاث ساعات ونصف ساعة قطع فيها مسافة سبع مراحل للإبل، وهى المسافة التى بين إسكندرية ومصر (القاهرة)»⁽¹⁾.

وعاد الولاى أدراجه إلى الاسكندرية التى سافر منها إلى ملطة، فتونس، ومرسيليا، وطنجة، فالدار البيضاء حيث ستنتهى رحلة العودة البحرية، وقد استغرق السفر بين الاسكندرية وملطة أربعة أيام وبينها وتونس يومين لبطى سير القارب، وليلتين بين تونس ومرسيليا، و5 ليال بينها وبين طنجة وليلة بين طنجة والدار البيضاء.

وكان السفر على البغال من الدار البيضاء إلى الرباط، فمراكش، والصويرة، وتازروالت واكليميم وبعد مقام عام وشهرين فى اكليميم، توجه الولاى وأسرته على الإبل عبر الطريق الشرقى من المحور الغربى إلى تيندوف التى استغرق السفر إليها 10 أيام وأقام بها عاما وشهرا.

ومن تيندوف توجه إلى ولاته عبر أروان وتنبكتو دون إعطاء معلومات تمكن من تحديد المسافة التى قطعها بين كل منهما.

(1) الرحلة الحجازية، ص: 269.

وبذلك أنهى الولاتى رحلة شاقة ومكلفة لولا سمو مقاصدها وما لمسها أثناءها من مشاعر أخويه وروح تضامن وتآزر اجتماعيين .

2- المعطيات الاقتصادية والاجتماعية :

يمكن اعتبار هذا العنصر من أقل العناصر حظا فى الرحلة ولاسيما ما يتعلق بالمعطيات الاقتصادية، سواء تعلق الأمر بالإعداد المادى للرحلة نفسها أو بالمعلومات عن الحياة الاقتصادية فى المناطق المزارة .

فلم يحدث الكاتب بصفة ملموسة عن ما أعد من زاد لهذا السفر الطويل، واكتفى بالقول، أثناء وجوده الثانى فى أغريجيت، بأنه انشغل عن اتمام قصيدته فى مكفرات الذنوب «لأجل مهمات السفر»⁽¹⁾ . ويقول محقق ديوانه⁽²⁾ أنه قرر تأدية فريضة الحج بوقت قصير بعد عودته من وقادة⁽³⁾ إلى أحمد بن الحاج عمر الفوتى الذى أهده «سلسلة ذهبية تزن 100 مثقال وكما من الملابس النفيسة والبضائع» . كما اصطحب الولاتى معه أمتين فى رحلة الذهاب الصحراوية لا نستبعد أن يكون قد استعان بثمنهما فى السوس على أعباء ما تبقى من الطريق وكلفها المادية المتعددة . وإذا كنا لا نجزم بذلك، فإن تصريحه⁽⁴⁾ بتركهما عند الحاج الحسين فى إيقران وعدم مرور الولاتى به فى طريق عودته - حيث توجه من الصويرة إلى إيلينغ فاكليميم مباشرة - يحمل على الاعتقاد بذلك .

وسواء كان قد تزود للسفر أم لا، فإن اعتماده كان - على ما يبدو - على إحسان وكرم ضيافة مزوريه فى مختلف محطات الرحلة تقريبا . ولذا حرص على

(1) الرحلة، ص: 77 .

(2) الساس: م . س، ص: 25 .

(3) سافر محمد يحيى ضمن وفد من الوجهاء بعثه أهل ولاته إلى هذا الأمير لفك حصار كان قد فرضه على بيع الزرع لهم بسبب موالاتهم لكنته الذين كان فى حرب معهم، وسبب ذلك الحصار أضرارا لأهل ولاته الذين كانوا يعانون من جفاف ماحق .

(4) الرحلة، ص: 103 .

رد الجميل لهم، فرأيناه في كل مرة ينوه بهم ويتفنن في وصف أوجه إكبارهم له وإحسانهم إليه، بل وحتى في تحديد الوجبات المقدمة له - ولا سيما في المنطقة الصحراوية - من لبن ولحم، وكسكس وعصيد، وقمح وشعير، وأرز، ودهن، وتوابل، وقوالب وشاي. ومن شأن التفصيل في هذا الجانب غير المؤلف لدى الرحالة الشناقطة أن يساعد المؤرخ وعالم الاجتماع في دراسة نمط عيش سكان المنطقة آنذاك وعاداتهم الغذائية.

كما تناول الولاتى تكاليف النقل البرى والبحرى وقتها بين بعض المحطات، وأنواع العملات الموجودة فى السوس وتيندوف وأرواد فى نهاية القرن الماضى. فقد كانت كلفة نقله وابنه محمد الحسن بين طنجة وجدة 25 ريالاً حشنية، فى حين كلفهما النقل بين مراكش والصويرة عشرة اريالات، ونقل عشرة أحمال بين تازروالت واكليميم 20 ريالاً.

أما تنوع العملات فقد تناوله فى أحد أجوبته عن الأسئلة التى وجهها إليه أحمد يكن بن محمد المختار ابن الأعمش الجكنى فى تيندوف، حيث أفرد فتوى مطولة حذفت - رغم أهميتها التاريخية - من النص المطبوع قال فى بدايتها أنها تدور حول «الحكم الشرعى فيما جرى به العمل فى المشرق والمغرب من التفاضل بين السكك فى بيع الفضة بعضها ببعض تبعاً للقانون الرومى الذى اصطلح عليه أجناس النصرانى وأجروه فى (بلاد) المسلمين...»⁽¹⁾. ولا تؤكد هذه الشهادة التغلغل البضاعى الأوربى فى المناطق المذكورة فحسب بل الهيمنة النقدية الاوربية فيها كذلك.

وقد حدد فى هذه الفتوى أنواع العملات الأجنبية والمحلية فى كل من السوس وتيندوف، بينما أوضح بأن أزواد لا توجد به سوى السكة الفرنسية، وجند معارفه وذكريته القوية لدعم رأيه القائل بأن «التفاضل بين السكك (...) فى المبادلات

(1) الولاتى: فتوى حول التفاضل بين سكك الفضة (مخطوط).

وفى قضاء الدين خرق لإجماع المسلمين ومخالفة للكتاب وتقليد لقانون النصارى....⁽¹⁾. وأعطى بعض المعلومات عن قيم التبادل بين هذه العملات عندما قال: «... فبان لك أيها الناظر أنما جرى به عمل الناس اليوم من إبدال الريال من سكة فرانصيص بريالين سوى ربع من سكة زابيل (?) هو ربا الفضل المحرم إجماعاً....»⁽²⁾.

أما معلوماته عن الجانب الاجتماعى فأشد شحاحة، وما تجدر الإشارة إليه فيها هو التوزع المجالى للقبائل الصحراوية فى المنطقة التى شملتها الرحلة. فقد ذكر - على سبيل المثال - تركز أولاد بله فى أغريجيت ونواحيها، وتركبة سكان تشيت الأساسية (الشرفاء، أولاد هند بن مسلم)، وكثرة الأحياء البدوية بين أغريجيت وشنقيط، وانتشار قبائل الركيات ما بينها ووادنون ودرايتهم بمسالك تلك المنطقة، وهيمنة تكنة على منطقة وادنون بزعامة آل بيروك، ووجود تجمعات بتندوف.

وما يسترعى الانتباه أن الولاتى لم يشعر بأية غربة اجتماعية أو ثقافية أثناء رحلته الطويلة فى مختلف المناطق العربية المزارة ولا سيما فى المناطق الحافة للصحراء التى أقام فى العديد منها مددا طويلة نسبيا وشارك أهلها منازلهم وأرزاقهم ووسائل اتصالهم وهمومهم المعرفية ومشاكلهم الفكرية.

3- المعطيات الثقافية فى الرحلة:

لقد شغل الجانب الثقافى الحيز الأكبر فى رحلة الولاتى الحجازية حتى كاد يستحوذ عليها نظرا لنزعة المعرفة ومنزلته العلمية وسعة يده فى الكتب وكثرة الإستشكالات التى وجهت إليه. وإذا كان المقام لا يتسع للتفصيل فى نشاطه الثقافى أثناء الرحلة، فإننا سنحاول إبراز أهم معالمه مركزين على ما قام به فى منطقة المغرب أكثر من غيرها.

(1) راجع الرحلة من ص: 325 - 352.

(2) ابراطوير الجنة الرحلة (مخطوط).

أ- الإفتاء: شغلت الفتاوى حيزاً كبيراً من رحلة الولاتى نظراً لكثرة الأسئلة التى وجهت إليه أثناءها والتى أجاب عنها باستفاضة تنم عن سعة معارفه وطول نفسه فى الكتابة بحيث كان العديد من تلك الإجابات قابلاً لأن يكون كتاباً مستقلاً.

فقد أصدر الولاتى خلال الرحلة واحداً وثلاثين فتوى فى مجالات متعددة كالفقه، والتصوف، وعلم الكلام، والأصول، واللغة والتفسير، وقد تصدر الفقه تلك القائمة باستحواذه على 13 فتوى، يليه التصوف (8 فتاوى)، فعلم الكلام (4 فتاوى)، وأصول الفقه واللغة والتفسير (فتاويان فى كلا منها). أما من حيث التوزيع الجغرافى فإن منطقة المغرب قد نالت الحظ الأوفر منها (24 فتوى) فى حين أصدر فتوايين فى مصر وأربعة فى الحجاز.

فقد أفتى علماء تونس ببطلان إثبات رؤية الهلال بالتيلغراف، وبشأن حكم القيام عند تلاوة الورد، فى حين تناولت فتاويه لأهل تيندوف حكم التفاضل بين سكك الفضة فى المبادلات وقضاء الدين، وزواج العبد بأربع نسوة، وصدقة من أحاط الدين بماله، وتعريف علم الكلام وعلوم الفلسفة.

وتناولت فتاويه الـ 17 فى المغرب الأقصى قضايا مثل صلاة الجمعة فى مسجدى اكليميم القديم والجديد التى سبق وأن شغلت باله فى مدينة ولاته، والتفسير، واللغة، وعلم الكلام والتصوف. وعلى هذا الصعيد الأخير طغت نزعة الولاتى الفقهية السنية على إنتمائه الطرقى، فحمل بشدة على بعض الممارسات الصوفية التى يراها منافية للسنّة (الذبح على قبور الصالحين والاستغاثة بهم، حقيقة اللوح المحفوظ وجواز رؤيته والأخذ منه عند بعض المتصوفة، الإكباب على جمع المال ودعوى الاطلاع على الغيب ولبس الخرق، والرقص والتغنى فى حضرات بعض المتصوفة...) (1). وهنا نجد قاسماً مشتركاً بينه وبين رحالة

(1) يتجلى ذلك من خلال بعض الناس التورد على التعلم كما فى قول محمد بن حنبل (ت: 1302هـ / 1335):

شنقيطي آخر هو الطالب أحمد ابن اطوير الجنة الذي استنجد به أهل بنغازي ضد بعض مبتدعتهم فتصدى لهم وكتب كتابه «فيض المنان في الرد على مبتدعة الزمان»⁽¹⁾ الذي هاجم فيه الفرق المبتدعة التي اتخذت دينها لهوا ورقصا وادعت رؤية النبي ﷺ وحضوره معها أثناء حفلات الذكر.

وقد أطلع الواداني السلطان مولاي عبد الرحمن على هذا الكتاب أثناء مروره بالمغرب في طريق العودة فوظفه في محاربة الزوايا البدعية - ولاسيما زاوية الشراذي بأحواز مراكش - وأمر بتدريسه يوميا بجامع القرويين رغم معارضة بعض متصوفة فاس له ولصاحبه وتربصهم به الدوائر.

ويجد الرجلان نزعة سيئة صارمة كانت سائدة على مستوى العلماء الشناقطة في القرنين 18 و19، بمن فيهم المتصوفة، لأن التمذهب الطرقي لديهم نشأ في أحضان الفقه وكان دخول دائرة التصوف يتطلب معرفة مسبقة بالأحكام الشرعية⁽²⁾.

ومن هنا كان انتشار الطرق الصوفية في الصحراء الشنقيطية على يد صفوة من العلماء وفروا لها المشروع الدينية والاجتماعية. وهذا ما يفسر في نظرنا تحامل فقيها التجاني الطريقة على ادعاء بعض المتصوفة رؤية اللوح المحفوظ والأخذ منه، والرقص والتغني في حضراتهم وغير ذلك من الممارسات التي ابتدعها مدعي التصوف الجاهلين بأحكام الشرع.

عنها أجيبوا بأفهام ركيات
عن العلوم بأوراد سنيات
أم هي في ديننا إحدى المصيبات؟

يا خائضين بحور العلم مسألة
عن اشتغال شباب العصر جلهم
أهذه منة في الدين شكرها

(الديوان، ص: 90).

(1)

(2)

ولم يقتصر عطاء الولاتى على إصدار الفتاوى، بل مارس التدريس أثناء الرحلة فى أكثر من مكان.

ب- التدريس: حرص صاحبنا على أن يفيد من معارفه الواسعة، فمارس التدريس فى خمس من محطات توقفه هى «آغريجيت»، و«مجاط»، و«الرباط»، و«المدينة المنورة»، و«مراكش».

فقد أخذ عنه فى آغريجيت مضيفه الفقيه مولاي محمد المهدى بن مولاي ابراهيم علم مصطلح الحديث وورقات إمام الحرمين فى أصول الفقه وشرح الولاتى عليها.

أما فى مجاط باقليم السوس، فقد وجد الولاتى المدعو سيدى أعلى بن عبد الله «يدرس علم البيان والمعانى لبعض طلبته وهو لا يجيدهما، فأصلح له الولاتى ما اختل عليه، ولم يجد المجاطى حرجا فى ذلك بل أقبل إليه - على حد تعبير الولاتى - «بدرسه وصار يتعلم هو وطلبته منا على المعانى، فتعلموا منه ما أمكنهم تعلمه فى تلك المدة (16 ليلة)،⁽¹⁾.

وتعكس هذه الحادثة تباين المستوى الثقافى للرجلين - بل ومنطقتيهما آنذاك - الذى سبق للسلطان مولاي عبد الرحمن أن عبر عنه بحرارة أثناء حديثه مع ابن اطوير الجنة فى مطلع الأربعينات من القرن 19⁽²⁾.

وفى الرباط، درس الولاتى على مدى خمسة أشهر علم البيان والأصول والفقه الفقيهين من إخوانه فى الطريقة التجانية هما سيدى عبد الله التادلاوى وسيدى محمد آب الأمين، فأخذا عنه فى الفقه كتابه المسمى «منبع الحق والتقوى»، واستنسخاه وكتبوا أخرى للمؤلف، وفى علم البيان، «تلخيص المقريزى»، وفى الأصول «جمع الجوامع، للسبكى».

(1) الولاتى: الرحلة، ص: 103.

(2) ابن اطوير الجنة: «رحلة المنى والمنة، صفحة (1) من مخطوطة المعهد الموريتانى للبحث العلمى رقم: 2722.

وبعد فقيه مجاط وتلامذته وفقهيه الطريقة اليتجانية بالرباط، يأتي دور طلاب المدينة المنورة الذين أخذوا عن الفقيه الشنقيطي على مدى أربعة أشهر موطاً الإمام مالك و، عقود الجمان، للسيوطي وورقات إمام الحرمين.

ودرس الولاتي في الإياب بمراكش شمائل الترمذي وشفاء عياض لعبد العزيز بن محمد بن عبد الرحمن ابن عم السلطان والفقيه أحمد محمود بن سيدي صالح، وجماعة من أفاضيل التجانيين⁽¹⁾. ولم يشغل الإفتاء والتدريس الحاج الولاتي عن المناظرات العلمية - المولع بها أصلاً - التي شكلت محورا من محاور نشاطه الثقافي خلال الرحلة.

ج- المناظرات العلمية: كانت أهم المناظرات التي أجراها الولاتي مع نظرائه في المشرق والمغرب مناظرته مع الفقيه محمد بن العربي الأدوزي (1833 - 1912) في إيليج⁽²⁾. فقد ورد على الولاتي أثناء إقامته بإيليج عند سيدي محمد بن سيدي الحسين أو هاشم السملالي، سيدي محمد بن العربي الأدوزي وسأله عن مسائل أربعا تنم عن فضول صاحبها المعرفي منها:

- هل لمن قلده العوام أن يجريهم على مشهور مذهب أو أن يرخص لهم بما يناسب حالهم لأنهم لا مذهب لهم؟
- هل تسمية محمد يحي مركبة تركيب مزج من علمين، وما مدى اطراد ذلك؟

- هل لمن أجاز شراب الخمر وجه شرعي؟

وقد أجاب الولاتي عن هذه الأسئلة بوضوح واقتضاب غير مألوفين لديه، وحدد في جوابه عن السؤال الأول نظرته للمفتين في عصره ومراتب العلماء فقال بأن أهل الإفتاء في عصرنا هذا كلهم عوام في عرف الشرع لا حظ لهم من النظر

(1) الولاتي: الرحلة، ص: 352.

(2) عالم سوسي من أسرة عالمة له مؤلفات عدة، منها «صخرة العصر على بعض أهل العصر» الذي رد به على محمد يحي الولاتي - أنظر الرحلة، ص: 104. الهامش 3.

فى الادلة الشرعية؁ فلا يرى فىهم مجتهدا فى المذهب ولا فى الترجيح؁ وإنما
فصارى (هم) اءدهم ان يكون حافظا لفروع المذهب أو جلفا بالقوة فقط؁ أو يحفظ
بعضها بالفعل وبعضها بالقوة . عالما بمطلقها ومقيدها وعامها وخاصها ويجملها
ومبينها؁ وله ملكة يقتدر بها على تطبيق الكليات على جزئياتها؁ فينزل الفرع
الكلى على صورة الواقعة الجزئية الخارجة بعد سبر أوصافها وتمييز الطردى منها
الذى لا يثمر فى الحكم من المعتبر وهو الذى يثمر فى الحكم وجودا وعدما . فهذه
المرتبة هى مرتبة العامى فى اصطلاح العلماء؁ وهى أدنى مراتب العلماء؁
وصاحبها محجر عليه لا يجوز له الإفتاء ولا القضاء إلا بمشهور المذهب أو ما به
العمل؁ ولا يجوز له الإفتاء بالضعيف اتفاقا... (1).

وما إن تلقى الأدوزى الولاتى حتى استفسره من جديد عن:

- الأشياء التى عرف النبى ﷺ بها أنه نبى أعلم؟ أو بحس؟ أو بوجدان؟

- كيف علم العاقل أنه عاقل؟ أبقل آخر عرف عقله؟ أم بغيره؟

ورغم اقتناع الولاتى؁ منذ البداية؁ بأن أسئلة زميله السنوسى أسئلة «تثبت» فى
ظاهرها و«نعت» فى باطنها وأن «السنة أهل العلم وأعلامهم مصونة عن السؤال
عما لا طائل تحته»؁ فقد رد عليها الواحد تلو الآخر بهدوء ودونما مباحكة أو
مواربة . غير ان ذلك لم يمنع الأدوزى من المضى فى فضوله العلمى ويعطى دفعا
جديدا للمناظرة؁ فينهال «بصخرة العصر....» على مناظرة ويعترض على
جوابيه عن السؤالين الأخيرين أحد عشر اعتراضا .

ويأتى دور الولاتى ذى المزاج الحاد والنفس الطويل فى الحوار والمناظرة؁
فيكتب ردا طويلا على تلك الاعتراضات تحدد مقدمته التالية نبرته ومنهجه:

«فلما وصل هذان الجوابان إلى محمد بن العربى الأدوزى اعترض عليهما
أحد عشر اعتراضا كلها باطل لا أصل له؁ وإنما هى تخطيط ورمى فى عماية

(1) الولاتى؟: الرحلة؁ ص: 105 - 106

وضرب في حديد بارد وتكلم فيما لا علم له بمدلولاته، فأجبت عن اعتراضاته كلها تتبعتها كلمة كلمة بالنقض والإبطال بالأدلة الشرعية النقلية التفصيلية والأدلة الكلية الإجمالية والقواعد الشرعية القطعية لا بالأدلة العقلية ولا بالأدلة العادية ولا بالكشوفات ولا بالمرائي والخوارق ولا بالإلهامات،⁽¹⁾.

وإذا كانت نبرة هذه المناظرة قد حدت في النهاية، فإن الوضع سيكون مغايرا بالنسبة لنقاشات الولاتي مع العلماء الآخرين الذين التقى بهم في باقى مراكز الإشعاع الثقافى بالمغرب وتونس ومصر.

د- الاتصال بالمراكز العلمية ورجال الفكر واقتناء الكتب: لقد وظف الولاتي إلى حد كبير رحلته فى الاتصال بمراكز الإشعاع الثقافى بالمناطق المزارة والتعرف على صفوة علمائها ومحاورتهم وتبادل الأشعار والمؤلفات والتقاريط معهم وتلقى الهدايا الجزيلة كتباً ومالا.

فقد زار المراكز العلمية والتقى بـ 28 من العلماء حددهم بأسمائهم فى كل من القاهرة والأسكندرية واستفاد منهم وأفادهم وزوده بثلاثين من أمهات الكتب فى شتى المعارف العربية الإسلامية، فضلا عن ما اقتناه عن طريق الشراء.

ولقى صاحبنا عناية خاصة من لدن علماء وقضاة وفقهاء تونس الذين التقى بما يربو على الثلاثين منهم واتحفوه بوافر الكتب النفيسة ومدوه ماليا.

وصرح بلقاء 9 من فقهاء وقضاة المغرب الأقصى فى ذهابه وإيابه وما كان له معهم من مذكرات علمية وتبادل للشعر ولأسيما سيدى عبد الله التادلاوى الذى قرض معه الشعر، وأبو العباس الإليغى الذى مدح صاحبنا بقصيدة، والفقيه مولاي أحمد البلغيثى قاضى الصويرة الذى تذاكر معه وأهداه كتابين أحدهما مر تاليفه.

ولاشك أن الحظوة الكبيرة التى نالها لدى السلطان عبد العزيز ووزيره العفیه أحمد بن موسى وقواده المختلفين وما ناله من جم عطائهم جميعا قد مكه من

(1) الرحلة، ص: 114.

اقتناء مزيد من الكتب حتى اصطحب معه إلى الصحراء ثلاثة أحمال من الكتب وسبعة من البضائع المختلفة التي اقتناها من الصويرة. غير أن أكثر صلات الرجل في المغرب كانت مع زوايا الطريقة التجانية.

هـ - التواصل الطرقي: تعتبر الطرق الصوفية عاملا حيويا من عوامل التواصل الثقافي بوجه عام، وفي منطقة شمال غربي إفريقيا بوجه خاص.

وتعتبر رحلة الولاتي وما تخللها من حرارة اللقاء مع الزوايا التجانية في المغرب وما هيجت تلك اللقاءات من عواطف شعرية، مظهراً آخر من مظاهر التواصل الثقافي بين طرفي الصحراء.

فقد كانت الزوايا التجانية في الرباط وتونس ومراكش والصويرة الوجهة الثقافية للولاتي وهو يحل بتلك المدن، ومركز إقامته الطبيعي حيث وجد في استقباله إخوانا فرحوا بمقدمه وتنازعوا ضيافته وتباروا في إكرامه وأقبلوا على الاستفادة من معارفه وإفادته ضمن عملية أخذ وعطاء أثمرت روحيا وثقافيا. فتجاوز الطرفان وتقارضا الشعر مديحا ومدحا حيث حفز الحوار مع التادلي - مثلا - الولاتي على نظم ثلاث مديحيات في الرباط وهو ما يزال في طريقه إلى المدينة المنورة، وحملته حرارة الاستقبال الذي لقيه في زاوية سيدي إبراهيم الرياحي بتونس على نظم قطعة شعرية يمدح فيها تلك الزاوية وشيخها أحمد التجاني.

وبهذا التواصل الروحي ساهمت رحلة الولاتي في توطيد الصلات الثقافية بين ضفتي الصحراء. ولم تكن تلك النشاطات الثقافية التي مارسها الرجل طوال رحلته لتشغله عن التأليف ونظم الشعر مادامت بعض أحداثها تدعوه إلى ذلك.

و- التأليف: مارس الولاتي التأليف نظما ونثرا خلال رحلته. فإذا تركنا جانبا فتاويه ومديحياته الكثيرة.

نجده قد ألف أحد عشر تأليفا كاد النظم والنثر يتوزعانها بالتساوي، فقد نظم نظمه المعروف ب: «نخبة الاصطفا في طهارة المصطفى»، و«انساب النبي ﷺ

وأنساب شرفاء تيشيت، ومكفرات الذنوب، وآداب زيارة الروضة الشريفة وأهل البقيع وأهل أحد، ونظم الأجرومية.

أما على الصعيد النثري، فقد شرح أرجوزته في أسماء النبي، ومنظومتى «نخبة الاصطفا...»، ومكفرات الذنوب، وتأليفا في الأذكار، وشرح نظم الأجرومية.

وقد شكلت هذه التأليف، نثرية كانت أو تنظيمية، رافدا من روافد التواصل الثقافي حيث بثها صاحبنا في الأوساط المزارة إهداء أو مذاكرة أو استنساخا أو غيرها من سبل النشر آنذاك.

ونلاحظ مما تقدم أن عطاء صاحبنا الثقافي كان عطاء كبيرا ومتعدد الوجه، وأنه رد بعض الجميل إلى أصحابه في وقت كانوا بحاجة إليه. فإذا كان الشناقة مدينين فيما مضى لإخوانهم في الطرف الآخر من الصحراء ثقافيا في مجال المقررات الدراسية والأسانيد العلمية والصوفية، فقد أصبح لهم، منذ نهاية القرن 16، «اكتفاؤهم الذاتي» على الصعيد المعرفي، فنبغوا في المعارف العربية - الإسلامية وأصبحوا يسعفون من حين لآخر المشرق والمغرب العربيين ببعض معارفهم ولاسيما أثناء رحلاتهم إلى الحج التي كانت فرص التواصل الثقافي الأساسية حينئذ.

وإذا تركنا جانبا ما اضطلع به أحمد بابة بن محمد اقيت التينبكتي (ت 1627) من دور علمي بالمغرب الأقصى في ملتقى القرنين 16 و 17، وما قام به بعض حجاج القرن 18⁽¹⁾، فإن وجوها علمية شنقيطية من حجاج القرن

(1) من أمثال الحاج الحسن بن آغبدى الزيدى (ت: 1123 هـ / 1711 م) الذى استدرك أربعين مسألة على الخرشي في شرحه لمختصر خليل، ومحمد المجيدري بن حبيب الله (ت: 1204 هـ / 1788 م) الذى كان المرتضى الزبيدي وأحمد بن إدريس الفاسي وحمدون بن الحاج ممن أخذوا عنه، ومحمد عبد الله بن الفاضل (ت: 1209 هـ / 1794 م) الذى تولي القضاء بالقاهرة عدة سنوات، وسيدى عبد الله بن الحاج إبراهيم (ت 1233 هـ / 1818 م) الذى أخذ عن البناني وأخذ البناني عنه... على حد قول الخليل النحوى (المنازة والرباط).

19 م قد كان لها عطاء معرفي كبير في مختلف المناطق العربية التي حلت بها. وقد أعطت بوجه خاص دفعا مهما للتواصل الثقافي بين طرفي الصحراء في وقت تعطلت فيه - أو كادت - المبادلات التجارية بين المنطقتين.

ونكتفي هنا بالإيماء إلى الدور الذي اضطلع به - على هذا الصعيد - علماء بارزون من أمثال بن اطوير الجنة (ت 1848)، والشيخ ماء العينين (ت 1910) ومحمد محمود بن التلاميذ⁽¹⁾ وأحمد بن المين الشنقيطي (ت 1913) ... ومحمد يحيى الولاتي نفسه الذي افقناه خلال هذا العرض في رحلته.

(1) لازم ابن التلاميذ (1816 - 1904) اجدود بن اکتوشنى العلوى وتخرج عليه، وأخذ عن ابن الأعمش الجنكى فى تيندوف أثناء رحيله إلى المشرق بعض علوم الحديث.

وقد لعب ابن التلاميذ دورا كبيرا فى التواصل الثقافى بين المشرق والمغرب الإسلاميين فى ملتقى القرنين التاسع عشر والعشرين وذاع صيته كثيرا ولاسيما فى المشرق، وإذا كانت ثقافة الرجل الموسوعية وما كان له من مناظرات علمية وجدل مع علماء المشرق وما يروى عنهم من حدة طبع، قد تكون المسؤولة - إلى حد كبير - عن الشهرة التى نالها؛ فإن خبرته الكبيرة فى مجالات اللغة والأنساب والحديث قد برأته مكانة علمية مرموقة فى تلك الأصقاع وبهرت معاصريه.

فقد وصفه الزركلى فى «الأعلام» (ج 89/7) بأنه: «علامة عصره فى اللغة والأدب، وعزا النحوى (270/ 1986) لمحمد رشيد رضا وصفه لابن التلاميذ بـ«العلامة المحدث الذى انتهت إليه رئاسة علوم اللغة والحديث فى هذه الديار المصرية، ولاسيما علم الرواية للحديث الشريف ولأشعار العرب المخضرمين، أما ابن الأمين الشنقيطى الذى كان على خلاف كبير معه فقد قال بأنه «انفرد فى المشرق باللغة والأنساب» (الوسيط: 381).

ولعل تلك المواصفات هى التى جعلت صديقه محمد عبده ينتدبه لتدريس اللغة فى الأزهر بعد إدخاله الدرس اللغوى فى البرامج التعليمية لتلك المؤسسة الثقافية العتيقة، ويروى طه حسين فى كتابه «الأيام» (ص: 343) انطباع كبار طلاب الأزهر عن ذلك العالم الشنقيطى فيقول: «كان أولئك الطلاب الكبار يتحدثون بأنهم لم يروا قط ضربا للشيخ الشنقيطى فى حفظ اللغة ورواية الحديث سندا ومتنا عن ظهر قلب».

لقد كان لمحمد محمود الفضل فى تصحيح العديد من أمهات كتب التراث ولاسيما كتب اللغة والأدب مثل المخصص لابن سيده و«القاموس المحيط» للفيروزابادى وكتاب «الأغانى» لأبى الفرج الأصبهاني... واعتمدت عليه دور النشر فى مصر فى إعدادها للنشر.

وبلغت شهرة ابن التلاميذ العلمية حدا جعل السلطان العثمانى عبد الحميد الثانى (- 1918 1842) يختاره لرئاسة بعثة علمية إلى الأندلس بحثا عن نوادر الكتب العربية. وجعل أوسكار ملك السويد والنرويج يحرس على أن يكون هذا الشنقيطى ضمن وفد أبناء العرب

غير أنه من حق القارئ أن يتساءل بعد هذه الرحلة الطويلة مع الولايات عن ما استفاده منها. خاصة وأن مستويات القراءة متعددة وهموم أصحابها متباينة. فالقارئ التاريخي سيخرج بفكرة أساسية مفادها أن استمرار التواصل الثقافي عبر الصحراء وازدهاره غير مرتبطين بالضرورة بمستوى التبادل المادي. فقد عرف التواصل الثقافي في القرنين الماضيين، ولاسيما في القرن 19 وبداية القرن العشرين، نموا كبيرا - كما وكيفا - لم يعرفه في الفترات السابقة للتقلص الكبير في حجم ونوعية التبادل المادي عبر الصحراء.

ويشكل الشعور العفوي بالترابط الروحي والثقافي لدى سكان المنطقة في الوقت الحاضر واستمرار وتنوع شبكات التواصل على هذين الصعيدين - رغم تردى مستوى التبادل الاقتصادي فيما بينهم - مصداقا لفرضيتنا.

غير أنه لا ينبغي إصدار حكم قيمي كهذا انطلاقا من قراءة سريعة لأثر واحد من الآثار التاريخية التي تغص بها المنطقة من قبل متطفل على الموضوع. فإصدار حكم نهائي بهذا الشأن يتطلب دراسة متأنية ومتعددة الأبعاد تتضافر فيها جهود ذوي الاختصاص على حافتي الصحراء وتنطلق من قراءة وإعادة قراءة مختلف المصادر الأولية للموضوع بروح علمية تنأى بأصحابها عن شطط التأويلات الإيديولوجية المغرضة والإسقاطات التاريخية المتسرعة؛ وعسانا أن نجد إلى ذلك سبيلا.

الذين طلب من السلطان العثماني إرسالهم إليه لاستفسارهم عن أشياء في القرآن، وعن أشعار العرب،.

وإن الدور الذي اضطلع به هذا الرجل في التواصل الثقافي بين جنوب الصحراء وشمالها لحرى بأن تفرد له دراسة مستقلة.

* قدم هذا البحث مساهمة في الملتقى الدولي حول مسالك القوافل عبر الصحراء المنظم من قبل مركز الدراسات التاريخية بالجزائر ما بين 12 - 14 من نوفمبر 1991.

أهم المصادر المراجع

- 1- ابن بطوط (محمد بن عبد الله): تحفة النظرا فى غرائب الامصار وعجائب الاسفار - دار الكتاب اللبنانى، بيروت، د.ن.
- 2- ابن الحاج ابراهيم (سيدى عبد الله): صحيحة النقل فى علوية ايدو على وبكرية محمد على (مخطوط شخصى).
- 3- ابن أحمديه (محمد عبد الله): الديوان - جمع وتحقيق محمد عبد الله بن حمدى - المدرسة العليا للأساتذة، نواكشوط 1985.
- 4- ابن حنبل (محمد) الديوان - تحقيق أحمد بن بيات، م.ع.أ. .. 1983.
- 5- أبى خلدون (عبد الرحمن): كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر... دار الكتاب اللبنانى، بيروت، 1968/ ج6.
- 6- البشير بن امباركى: الرحلة الحجازية - تحقيق محمد امبارك م.ع.أ، نواكشوط 1982.
- 7- الزركلى (خير الدين): الأعلام - دار العلم للملايين - بيروت 1979.
- 8- زمامه (عبد القادر): الرحلة المغربية صلة علم حضارة، - مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانى بفاس، عدد 1986/8.
- 9- الساس بن ابو: جمع وتحقيق الإنتاج الشعرى للعلامة محمد يحيى الولاتى - م.ع.أ. نواكشوط 1986.
- 10- السعدى (عبد الرحمن): تاريخ السودان - نشر هوداس وينوه، ط MAISONNEUVE 2 باريس 1981.
- 11- طه حسين: الأعمال الكاملة - الجزء الأول: الأيام - دار الكتاب اللبنانى، بيروت 1980.
- 12- مجهول: حوليات ولاته (محفوظ).

- 13- محمد فال بن بابه: الرحلة - تحقيق محمد فال بن شماد، م.ع. بواكشوط 1982.
- 14- المقرئ (أحمد بن محمد): نفح الطيب من غصن الأندلس الرطب - دار صادر. بيروت 1968/ ج5.
- 15- النحوي (الخليل): المنارة والرباط، عرض للحياة العلمية والإشعاع الثقافي والجهاد الديني من خلال الجامعات البدوية المتنقلة (المحاضر) - تونس، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، 1987
- 16- نيقولا زياده: «سكان الصحراء الكبرى والسودان الغربي ن ابن حوقل إلى بن بطوطة، مجلة الفكر العربي، العدد 51، السنة 9 يونيو 1988، ص.ص: - 69 49.

النثر الأدبي الشنقيطى ... نشأة وتطورا

بقلم الدكتور : أحمد ولد حبيب الله

بقسم اللغة العربية جامعة نواكشوط

إن الجو الوجدانى والفكرى والطبيعى للكاتب الأدبى لابد أن يبدو فى نتاجه لأنه يكشف مكنون قلبه وحرارة عواطفه ، ومعالم أسلوبه فى الوقت الذى تأخذ الغاية الجمالية نصيب الأسد من هذا الابداع ، وأسرة النثر الأدبى العربى والإنسان عامة أسرة كبيرة أفرادها : أجناسها التى انتجها الكاتب ، واستهلكها المتلقى . والمقامة أو القصة الواحدة إن كانت لها أخت توأما تشبهها تماما تجردت من أهم خصائص النثر الأدبى والفن عموما ، وهو التمييز الذى لا يتكرر ابدا لا فى ماضى هذا النثر ولا فى حاضره ولا فى مستقبله غالبا . ومن ثم إذا وجدنا أفراد أسرة هذا النثر ، يتباينوا : جودة ورياءة فإن ذلك أمر حتمى بطبيعة حال الفن وليس شيئا عارضا قد يحدث أولا دون أن تتأثر البيئة الأدبية بحدوثه . نقول ذلك لنقرر أن النثر الأدبى الشنقيطى فى نشأته أو هجرته إلى هذه البلاد وتطوره فيها إنما هو فرد من أسرة النثر الأدبى العربى يقوى معه ويضعف ويصح ويعتل ويتألم معه ويتداعى له بالحمى والسهر .

والنثر الذى نعنيه ونفهمه هنا هو حصيلة تجارب قوى وتفاعل وجدانى تام بين الكاتب الشنقيطى والمتلقى ، يكون مرفوقا بتفاعل بين الأول ومجتمعه النشط (الناقد) يودى حتما إلى ازدهار الساحة الأدبية لأنه بالنسبة للإنسان كالثلاثى (الماء - الغذاء - الهواء -) الضرورى لبناء الجسم والعقل وكذلك الأدب يبنى الصحة الوجدانية والفكرية إذا كان جميلا موحيا ؛ مؤثرا .

والنثر الأدبى الشنقيطى الذى هو موضوع هذه الكلمة الموجزة مازلنا نحث

المطى لتغذ السير بحثاً عن تخلقه واكتماله على أديم هذه البلاد : بلاد شنقيط⁽¹⁾ التي عرفت بها موريتانيا⁽²⁾ الحالية في القرن 12 هـ في المشرق العربي ونعني بذلك وجود آثاره الأولى ووصولها إلينا ونموها نمواً متدرجاً حتى اكتسبت خصائصها الفنية المعتبرة لدى النقاد ، واتجهت إلى الصنعة التي تتوخى الجمال وتذوقه لدى المتلقي .

ولعل الباحث في هذه القضية لا تصل به المغامرة إلى مبتغاه في بيئة بدوية ذات مصادرات وأحكام عامة لمآرب شتى وشائعات معرضة ولا زالت تحكمها تقاليد في حل تام من القواعد العلمية بل هي خاضعة لتوجيهات الآراء القبلية

(1) بلا شنقيط هو الاسم العربي الإسلامي الأصيل لهذا البلاد وعرفت به في المشرق العربي بفضل أفواج الحجيج الذي كان ينطلق منها كل عام ، وشنقيط مدينة قديمة أسست عام 660 هـ ، في الشمال الموريتاني الآن ، ولا زالت تصارع وتقاارع العواصف والزوابع والتوابع والتصحّر. وتوجد فيها مكتبات تحوى مخطوطات قيمة ، نادرة ، ومعنى «شنقيط» اختلف فيه بين الرواية والدراية ، فالرواية الشائعة الذائعة أنها كلمة صنهاجية آزيرية مهنها : العيون التي تشرب منها الخيول .

ويرى شغالي بن أحمد محمود (ت1994) أنها كلمة عربية فصيحة أسقطت منها أداة التعريف والحقت بها النون وأصلها : الشقيط ومعناها : الأواني الفاخرية .

(راجع ، موجز تاريخ شنقيط للمعنى (مرفون) وتقول رواية مشهورة في المدينة إنها مركبة من كلمة «شن» وهي بئر و«قيط» وهي هضبة أو مرتفع جبلى قريب من الأولى وركبت الكلمتان تركيباً مزجياً «شنقيط» ويقال : إن حفيد عقبة بن نافع الفهري - ربما يكون عبدالرحمن بن أبي عبيدة بن عقبة هو الذى حفر بئر شن لتنهل منه القوافل الدعوية والتجارية يقول شغال الأنف الذكر :

وأتاها حفيد عقبة من حفر البئر : بئر ، قيط ، العريقة
وصحاها المرابطون وأطفوا لهب الكفر حين مذ حريقه

(2) موريتانيا : مركبة من كلمة «مور» الإسبانية ومعناها الرجال السمر أو المسلمون وثانيا : باللاتينية ومعناها : الأرض : (Mauritanie) وكانت تطلق على ولايات في الشمال الإفريقي في العهد الرومانى ولما جاء مشروع (1899) الذى وضعه كبولانى القائد الفرنسى القاضى بإحداث مستعمرة تربط بين مستعمرات فرنسا فى أرض البيضان ، أطلق عليها «موريتانيا» إحياء للمجد الرومانى .

والجهوية المتعصبة . ولذلك يجد الباحث نفسه كما لو كان في مومة لاخريت فيها، ولم تطأها أقدام الدراسات العلمية الجادة . إلا أنه لا يشك في أن النثر الأدبي كان ولا يزال قرين الإنسان العربي ورقيبه وعتيده كلما ظعن أو وضع عصا ترحاله وأناخ جملة، ولا بد أن الهجرات العربية التي وصلت إلى هذه البلاد في القرون الميلادية الخمسة الأولى بعد انهيار سد مأرب⁽¹⁾ باليمن عام 451 هـ قد حملت معها زادها الأدبي الثرى والشعرى الكافى ، وكانت قبائل صنهاجة الحميرية من نصيب بلاد الرمال والصحراء وهى التى أسست دولة المرابطين فى القرن الخامس⁽¹⁾ الهجرى . ثم جاءت بعد ذلك بحوالى ثلاثة قرون (8.7 هـ) قبائل بنى حسان⁽²⁾ العربية التى دارت دورتها وأسست أماراتها التى عاشت مدة طويلة قبل أن يقوض بنيانها الاستعمار الفرنسى (1903 - 1960) .

غير أن آثار صنهاجة وبني حسان الأدبية لم تصل إليها ولم تفص المدة الطويلة الممتدة إلى القرن 11 هـ بشىء من أسرارها الأدبية ، وأقدم وثيقة مكتوبة وضعنا عليها اليد هى رسالة محمد بن محمد بن على اللمتونى الولاتى إلى الإمام السيوطى (ت : 911 هـ) فى شوال عام 898 هـ ووردت فى الجزء الأول من كتابه⁽³⁾ الحاوى للفتاوى . وقد تضمنت 50 فصلا أو سؤالا عن قضايا دينية واجتماعية شغلت بال اللمتونى الذى لا يشى أسلوب رسالته الردىء بوجود ملكة الكتابة الأدبية المسجعة أو الترسلية ، فى زمنه أو فى ساحته الثقافية .

(1) صفى الرحمن المباركفورى : الرحيق المختوم (كتاب فى السيرة النبوية العطرة ط6) دار الريان للتراث 1988 - القاهرة ، ص : 24 - 25 .

(2) قبائل بنى حسان المعقلية العربية المهاجرة مع قبائل بنى هلال وسليم من الجزيرة العربية فى عهد الدولة العباسية التى ضاقت بهذه القبائل ذرعا بعد اشتراكها فى ثورة القرامطة ، واجتازت صعيد مصر إلى بلدان المغرب العربى وواصلت قبائل بنى حسان زحفها جنوبا حتى تغلغت فى تخوم الصحراء الغربية فى منتصف القرن 7 هـ (راجع الجاش الربيط لمحمد الأمام بن الشيخ ماء العينين ط . دار العلم 1957 ، الرباط) وراجع : الاستقصا لتاريخ المغرب الأقصى لأحمد بن خالد الناصرى السلاوى) .

(3) ط / دار الكتب العلمية 1975 بيروت ج 1 ، ص : 284 - 288 .

ولعل قلة النثر الأدبي الشنقيطي تعود إلى غياب الدرس البلاغي والنقدى فى سياق النسق التربوى المحضرى وقلة كتب التراث النثرى الأدبى وندرة وسائل الكتابة كالورق والأقلام والأحبار فضلا عن طغيان الثقافة الشفوية .

لقد أثّرت هذه القضية فى سياق الحوار الأدبى الساخن الذى دار عام 1979 على صفحات جريدة «الشعب»⁽¹⁾ اليومية الموريتانية الوحيدة حتى الآن وطرح سؤال مفاده أنه «إذا كان نثر الجاهليين قد ضاع لأنهم كانوا أميين فلماذا يضيع نثر الموريتانيين الذى لم يكونوا كذلك؟» والذى غاب عن صاحب السؤال أن الجاهليين كانوا أميين بالمفهوم الدينى قال تعالى : هو الذى بعث فى الأميين رسولا، وقد وصلت إلينا نصوص نثرية أدبية جيدة كالوصايا والخطابة والأمثال . أما المجتمع الشنقيطي فقد كان قارئا ومتعلما إلا أن ثقافته كانت شفاهية : جملة وتفصيلا ولم يكن فى حياته السياسية ما يفرز النثر الشفهى : الخطابة ، وكان بعض علماء المحاضر يعتبر كتابة النثر مضيعة للوقت والجهد اللذين يجب أن ينفقا فى الحفظ والتلقين نظما لانثرا لأن الكلمة المنغمة ، والعبارة المنظومة أقوى تأثيراً وأبقى رسوخا فى الأذن الشنقيطية الموسيقية الحساسة التى وجدت فى النظم أداة طبيعية لضبط المعلومات وتخزينها فى غياب التدوين ، وخطفها بريق الشعر الأخاذ بموسيقاه الخارجية المدوية الطنانة ذات التأثير القوى فى القلوب اللينة والعواطف الجياشة والمشاعر الرقيقة لدى الإنسان العربى الذى يهزه الرسم بالكلمات الشعرية قبل النثرية ذات الجمال الدقيق ، فكان الشعر عند هو الفائز الأول فى السباقات الأدبية دائما .

والذى بين أيدينا من النثر الأدبى الشنقيطي القديم توزعته الرسائل

(1) راجع أعداد جريدة «الشعب» الموريتانية اليومية اليتيمة فى البلاد، فقد نشرت فى عام 1979 ، حلقات بعنوان : «حلقات فقدت ، فأثرت» ، إشتراك فى كتابتها الأستاذ الرشيد بن صالح ، ومحمدى بن القاضى ، وإدوم بن محمد يحيى وغيرهم ودارت حول نشأة الأدب الموريتانى وتصنيفه ، ومكانته فى الأدب العربى .

والأقفاص والمقامات والمسلمات والتراجم الأدبية ، وقد انضافت إليه الأجناس الأدبية الجديدة كالقصة والرواية والمسرحية والمقالة فى وقت متأخر فى السبعينات بسبب انزواء بلاد شنقيط جغرافيا وسياسيا بعيدا عن المراكز الثقافية الكبرى فى الوطن العربى . ولكن قلة التدوين وعدم النشر من معوقات نمو النشر الأدبى الشنقيطى حتى الآن . ويمكن أن نميز ما لدينا منه طبقا لوظائفه فى بيئته وتحرك مبدعيه فى خارطة الثقافة الشنقيطية على النحو التالى :

أولا : طائفة من الأدباء كانت تؤمن بأن النشر الأدبى إنما يكون الإبداع فيه بما فيه من عرض العضلات اللغوية والبلاغية تقليدا لمقامات الهمداني (ت : 398) وابن المقفع (ت 142 هـ) و خليل بن اسحاق (ت 279 ، أو 771 هـ) وأبرز هذه الطائفة : ابن رازكه (ت 1144 هـ) ومحض باب بن أعبيد (ت 1287 هـ) وعبدالله العتيق ابن ذى الخلال اليعقوبى (ت : 1272 هـ) . على أن هؤلاء حاكوا التراث شكلا لا مضمونا .

ثانيا : طائفة تفننت وتأنقت فى التعبير والصياغة إلى حد التعمية والألغاز والتكلف أحيانا فى الرسائل والمقامات كما هو موجود عند لمجيدرى ولد حبيب الله اليعقوبى (ت : هـ) والمخار بن حامد (ت : 1993) فى بعض مقاماته التى حولها مديحيات وتقاريط وسردا للمناقب الفردية والقبلية . والدلالة على التمكن من المفردة اللغوية .

ثالثا : طائفة من الكتاب تأرجح إبداعها بين الأسلوب الجاحظى فى الكتابة والأسلوب السهل القريب من الذائقة العادية . وأبرز هذه الطائفة : محمد فال بن عبداللطيف فى كتابه : رسالة الكوس وفتاوى الشياطين وغيرهما .

رابعا : طائفة أعتنت بالمضمون بعيدا عن الصناعة اللفظية واللغوية المعقدة . ومن أبرز الذين يمارسون الكتابة للصحافة : سيدينا ولد إسلم (لا يزال حيا) وباب العوث (لا يزال حيا) ومحمد ولد محمد على (لا يزال حيا) وأحمد ولد بياه (لا يزال حيا) وأحمد بن المصطفى (لا يزال حيا) وعبدالله السيد (لا يزال حيا)

ومحمد الأمين الشاه (لا يزال حيا) وفاطمة بنت عبدالوهاب وخديجة بنت عبدالحى وغيرهم من الأحياء .

خامسا : طائفة اعتنت بالسرديات القصصية والروائية والمسرحية التى قد تتداخل فيما بينها - أحيانا - ويمثل أبرز هذه الطائفة : إسلم ولد بى (ت1988) وسيدينا ولد إسلم ومحمد كابر هاشم وأحمد بن عبدالقادر ، وماء العينين بن الشبيه ومحمد فال ولد عبدالرحمن ومحمد ولد تتا والمختار بن أمبيريك وموسى ولد ابنو ولا رالوا جميعا أحياء ، وغيرهم كثير .

الأجناس النثرية الأدبية الشنقيطية :

أما أجناس النثر الأدبى الشنقيطى فيمكننا أن نتحدث عن 13 جنسا منها محاولين ترتيبها - افتراضا - ترتيبا تاريخيا على الشكل الآتى وبإيجاز شديد :

1 - الحكاية : التى تروى على ألسنة الحيوان والإنسان وهى كثيرة وأغلبها ما زال شفويا . وهى فى جملتها تعكس الصراع الإجتماعى ، ومقارعة الحياة القاسية وتحوى نكات وسخریات لازعة وتؤخذ منها : غطات هادفة وحكم بليغة، ومنها ، حكاية الدب الذى يرمز للهلل والجشع والجبن ، وحكاية الذيب : رمز الدهاء والمكر والاحتياى ، وحكاية الأسد : رمز القوة والشجاعة ، وحكاية ديلول رمز الحكمة والبلاغة و«تبيه» رمز الغباء والتغفيل ، وقد قامت اللجنة الوطنية لجمع ونشر الثقافة الشعبية بجمع مئات الحكايات الموريتانية والأمثال الحسانية وجمعها⁽¹⁾ فى ثلاثة مجلدات عام 1996 ، كما طبعت الأستاذة مباركة بنت البراء مجموعة من حكايات الإنسان والحيوان بعنوان : حكايات الجدة، فى تونس 1996 .

2 - النصائح الأدبية : وأقدمها : النصيحة لمحمد اليدالى (ت1160 هـ) وهى على درجة من جزالة الأسلوب ورصانته وتكشف عن ثقافة كاتبها

(1) سحب المعهد التربوى الوطنى ، نواكشوط .

الأدبية واللغوية الكبيرة وقد طبعت مع «نصوص من التاريخ الموريتاني لليدالي المذكور وحققها محمد بن باباه (تونس 1991) .

ومنها : نصيحة محمد فال بن متالي الادكفودي (ت 1287 هـ) وما زالت مخطوطة ونصيحة الشيخ باب بن الشيخ سيديا (ت 1924 م .)

3 - مقدمات المؤلفات : ذات القيمة الأدبية الجيدة مثل مقدمة كتاب «كرامات أولياء تشمشه» لمحمد والد بن خالنا (ت 1212 هـ) وقد استعرض فيها عضلاته البلاغية واللغوية القوية إلى حد الإفراط . ومثل مقدمة كتاب فتح الشكور في معرفة أعيان علماء التكرور لمؤلفه أبي عبدالله الطالب محمد بن أبي الصديق البرتلي الولاتي (1140-1219 هـ) (مطبوع) ، ومقدمة كتاب الروضة الغناء على الدرة البيضاء لمؤلفه عمر بن الفال بن بد الأبييري (1209-1248 هـ) وهو كتاب مرقون⁽¹⁾ يقول في مقدمته : «الحمد لله الذي أسس كل مبنى بالأساس ، وأجرى ينابيع العلم لمن شاءه من الناس ، وأوجب له علينا ثناء بغيره لا يقاس حيث نقبس من علمه أيما اقتباس ، وحيث خلق لنا بنعمة هذه الأنفاس إلى أن علمنا ما لم نكن نعلم ووقانا من الانتكاس والارتكاس ...» ويبدو الولوع بالصناعة اللفظية في هذه المقدمة وغيرها شديداً احتذاءً للنثر العربي القديم منذ القرن 4 هـ وبلغ ذروته في القرن 6 هـ في الأندلس والمغرب ، ولم يتخلص من قيود الزركشة والزخرفة إلا في القرن 19 م - 13 هـ .

4 - المسلمات والتقاريط النثرية التي يكتبها العلماء الأدباء تسليماً وتقريظاً لكتاب يود مؤلفه أضفاء القيمة العلمية الزائدة عليه . وهذا النوع كثير جداً في النثر الأدبي الشنقيطي ومن أمثله تسليم محمد عبدالله بن أحمد ذي الحسنى (ت 13 هـ) لكتاب في الشاي الأخضر ألفه العلامة اللغوي الشاعر محمد النانه

(1) حققت الجزء الأول منه حاجة بنت محمود ، المعهد العالي للدراسات والبحوث الإسلامية ، نواكشوط 1992 .

بن المعلى (ت 1982) يقول فيه : «بعد : فقد تصفحت الورقات التي جمع محمد بن المختار بن المعلى في البحث عن حكم الأتاي فإذا هو مقصودها الأهم وموضوعها الأتم . بيان : أن الأتاي بالنظر إلى ذاته لا تنطرق إليه حرمة ولا كراهة ولا خلاف الأولى بل هو من أصل المباح الذي يكمل ، وينقض باعتبار النية وهذا الكتاب لا زال مخطوطا .

5 - الرسائل الأدبية :

إن فن الرسالة الأدبية قليل في هذا النثر بالمقارنة مع الرسائل في النثر العربي عامة . ومنها : رسائل محمد اليدالي (ت 1160 هـ) ورسالة لابن رازكه (ت 1140 هـ) على لسان طلاب المحاضرة تصف حالتهم السكنية والمادية ويمجدون العلم وفوائده ، ويلتمسون فيها العون من ربات البيوت . ومنها : الرسالة الغلاوية للشيخ سيدي محمد بن الشيخ سيد المختار الكنتي (ت 1241 هـ) والتي تمتاز بالأسلوب الجزل والرصين .

6 - أدب الرحلات :

إن طبيعة البدوي الشنقيطي القوية جعلته جلدا ، صبوراً على الأسفار ومكابدة تعبها ونصها ، وكان يرحل للتجارة والحج وطلب العلم . وقد أنتج رحلات كثيرة أغلبها شعر وأقلها نثر ومنه : رحلة ⁽¹⁾ ابن التلاميذ الشنقيطي (1818-1905) والرحلة ⁽²⁾ المنى والمنة لابن اطوير الجنة (ت 1265 هـ) ورحلة محمد أمين الشنقيطي (ت 1932) ⁽³⁾ . ورحلة ⁽⁴⁾ الحج إلى بيت الله الحرام للشيخ محمد الأمين ولد محمد المختار (آب) (ت 1964) ⁽⁵⁾ ، وغيرها ، من أدب الرحلة

(1) طبعت عام في مطبعة الموسوعات بالقاهرة 1349 هـ .

(2) طبعت في دار الغرب الإسلامي في بيروت ، 1982 ، محققه من جانب محمد حجي .

(3) مرقونة ، محققة في كلية الآداب والعلوم الإنسانية - جامعة نواكشوط .

(4) طبعت في دار الشروق في جدة عام 1982 بتقديم تلميذ كاتبها الشيخ عطية محمد سالم .

(5) الخليل النحوي : بلاد شنقيط ، المنارة والرباط . المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ، تونس 1986 ، ص 110 .

الشنقيطية ذات المعطيات الثقافية والاقتصادية والاجتماعية والفقهية والأدبية ولكن أسلوبها الأدبي متواضع في جملته .

7 - أدب القف :

وهو جنس أدبي شنقيطي متميز ، وفريد في النشر العربي يحاكي أسلوب مختصر خليل بن إسحاق المصري (ت 769 أو 771 هـ) الذي قفا أو درسا من صنع تلامذه على الأجهوري وهم عبد الباقي والخرشي والشبرخيتي والنشرتي .

لقد افتنن الفقهاء الأدباء بأسلوب هذا المختص فحذقوه وأستوعبوا مصطلحاته ونسجوا على منواله نصوصا أدبية نقدية ساخرة وصلت إلينا منها تسعة : أقدمها يعود إلى القرن 13 هـ . وهذه النصوص هي :

أ - قف الأتاي لأحمد بن أحمدون الحسني (ت 1333 هـ) .

ب - قف الشاي لعصر الوسط من أولاد ديمان .

ج - قف الحانوت للعلامة عبدالحى بن التاب (ت : 1985 م) .

د - قف الوكاف (العامل) للعلامة محمد سالم بن المحبوب (ت : 1992 م) .

هـ - قف أمانيج (التبغ) مجهول المؤلف .

و - قف البواب أو المسؤول للقاضي أحمد الحسن بن الشيخ محمد حامد بن الأ (لا زال حيا) .

ز - قف المدرسة الوطنية للإدارة له أيضا .

ح - قف أبييه (حلاقة شعر الرأس) للدكتور جمال أحمد ولد الحسن (لا زال حيا) .

ط - قف الكزرة لأحمد بن حمين (لا زال حيا) .

ونكتف بإيراد مثال واحد منها لقصره وطرافته واحتوائه على طرق اعداد الشاي : ونصه ⁽¹⁾ : الشاي ورق مزج ماؤه بسكر لا كقرنفل وحناء ، واستحسن

(1) أحمد ولد حبيب الله : الشاي الأخضر أو الأتاي في الأدب الشنقيطي الموريتاني كيفية إعداده ، تقاليده ، وظيفته الاجتماعية والأدبية (مرقون) ، ص : 7 .

مفتولة . ووجب إن عرف وقدر كإقامته لذى فضل اعتاده ، وزمن شتاء وعند تعب وبعده كلحم . وهل تكره الحناوية أو تمنع خلاف؟ أو إن لم يضر بأحد الشرب أو لم يوجد؟ ولم تمنع الحناوية أو مطلقا تأويلات؟ وحده أربع وهو الأرجح . وفي أجزاء ثلاث مردد ، وندب انتقاء شرب ونظافة مجلس بعبث أبيح وتشهير ثالثة ، ورابع جمر ، وكره لمنفرد بين أرذال جدا . وتطفل على كبرانى ، ونقد على مقيم ولغردى وصبى دقيق ومص ورقة وكأس من غير الأول وزيفاء .

8 - المقامة :

فن (1) المقامة من أبرز فنون النثر العربى القديم من حيث الشكل والمضمون الأدبى نهضت بتعليم الناشئة وتلقينها صيغ التعبير المزين بالزخارف اللفظية والمعنوية فى عناية تامة بأبعاد الجملة وتقابل الأصوات ، والذى عبد طريقها الوعرة هو بديع الزمان الهمذانى (358 - 398 هـ) ووضع الإشارات والصوى عليها الحريرى (446 - 516 هـ) . وقد دلفت إلى الساحة الثقافية الشنقيطية متأخرة . وأول مقامة نلقاها فيها - حسب علمنا - مقامة محنض باب بن عبيد الديمانى (ت 1287 هـ) الذى ألفها بعد ما حفظ مقامات الحريرى كما قال حفيده المختار بن حامد (ت 1993) فى حياة (2) موريتانيا والذى هو رائد فن المقامة الشنقيطية لأنه ترك منها 14 مقامة . وقد قمنا بجرد لما عندنا من هذا الفن فوجدناه حوالى 20 مقامة أكثر من نصفها للمختار بن حامد وحده أما المقامات التى حصلنا عليها فهى :

- مقامة الشتاء لمحنض بابه بن عبيد الديمانى (ت 1287 هـ) .

- مقامات عبدالله العتيق بن ذى الخلال اليعقوبى (ت 1342 هـ) .

(1) د. شوقى ضيف : المقامة - سلسلة فنون الأدب العربى - دار المعارف ، ط 5 - القاهرة 1982 ، ص : 5 .

(2) الجزء الثانى ، الحياة الثقافية - الدار العربية للكتاب تونس 1990 ، ص 140 .

- مقامة شكوى الأتاي لمحمد الأمين بن عبدالقادر بن محمد سالم
(ت 1939م) .

- مقامة التبغ والشاي لعبد الحى بن التاب (ت 1985) .

-14 مقامة للمختار بن حامد (ت 1993) . ومنها : المقامة العبيدية
والمقامة الاطارية والمقامة الكولخية والمقامة الحوضية والمقامة السباعية . والمقامة
الاندرية والمقامة الدمانية والمقامة الولاتية والمقامة الابراهيمية . والمقامة
الشمسية ، ومقامة التبغ والشاي وهى من أجود مقاماته لأن المعايير الفنية للمقامة
قد توفرت فيها أكثر من غيرها (1) .

9 - الترجمة أو السيرة الذاتية :

إن ترجمة الحياة أو السيرة الذاتية المكتوبة كتابة فنية دقيقة قليلة فى النثر
الأدبى الشنقيطى لأنها عملية تحليلية لكل عناصر الشخصية بأمانة وموضوعية
فى ترتيب أحداثها فى نسقها الصحيح ؛ فهى بهذا المفهوم الفنى ما دلفت إلى
الساحة الأدبية فى بلاد شنقيط . والذى حصلنا عليه منها لا يلتقط إلا صوراً باهتة
أو مكبرة وملونة لحياة المترجم له سواء كان عالماً أو ولياً أو شيخاً أو سياسياً . ولا
تخلو من الخرافة والأسطورة إلا من رحم ربك ومن أمثلتها : أمر الولى ناصر الدين
لمحمد اليدالى (ت 1160 هـ) وكرامات أولياء تشمشه لمحمد والد بن خالنا (2)
والطرائف والتلائد فى كرامات الشيخين الوالدة والوالد للشيخ سيدى محمد بن
الشيخ سيدى المختار الكنتى (ت 1241 هـ) الذى يحكى فيه ملحمة حياة والديه
وأشياخهما . ومثل كتاب فتح الشكور فى معرفة أعيان علماء التكرور للبرتلى

(1) حققها عبدالله ولد بوبكر ، مجلة الوسيط 1982 ، المعهد الموريتانى للبحث العلمى ،
نواكشوط ، موريتانيا .

(2) حققه عابدين بن سيد الأمين ونشر منه الجزء الأول والثانى المعهد الموريتانى للبحث العلمى
، بنواكشوط 1994 ، وسحب فى المعهد التربوى الوطنى . موريتانيا .

(ت 13 هـ) وقد احتوى على مائتى ترجمة لعلماء عاشوا ما بين القرن 10 حتى 1216 هـ) . وكتاب الوسيط فى تراجم أدياء شنقيط الذى إشتمل على ترجمة 82: من أعيان البلاد فى القرن 13.12.11 هـ .

10 - المقالة الأدبية :

هذا الجنس الأدبى ثمرة ناصعة ، يانعة من ثمار التقدم الحضارى، فهو لا ينمو إلا فى بيئة مدنية ذات رأى ووجهات سياسية ، متصارعة ونهضة تعليمية وثقافية وحرية رأى تجعل التفكير ينحو إلى الواقعية والموضوعية . ذلك أن المقالة الأدبية وليدة النهضة الأوروبية والعربية الحديثة منذ قدوم نابليون إلى القاهرة حاملا السلاح والمطبعة ، فترك الثانية ورجع بالأول ، فتحركت المطابع قاذفة المطبوعات بمختلف أنواعها خاصة الصحف التى أحتضنت المقالة بأنواها .

وفى بلاد شنقيط ظهرت الصحافة⁽¹⁾ المكتوبة عام 1944 حيث صدرت «موريتانيا» التى سميت «التاريخ الموريتانى» 1945 ، . وحياة موريتانيا 1948 وعادت إلى سيرتها الأولى عام 1957 فظلت تكبو حتى انتظمت فى شكل جريدة «الشعب» عام 1965 وكانت ولازالت اليومية الوحيدة فى البلد رغم التدفق الصحفى المكتوب منذ عام 1991 حيث إزدهرت المقالة الأدبية وتنوعت إلى نقدية واجتماعية وأعمدة وزوايا وإن كانت تقاليدها مازالت غائبة على صفحات الجرائد ولكنها مؤثرة فى الساحة إلى حد ما ، وقد ساهمت فى ذلك أقلام بارزة ذكرنا أنفا بعضها ونكتفى هنا بمثال واحد من زاوية «كلام مباح» فى «الشعب» الذى تكتبه الأستاذة فاطمة بنت عبدالوهاب، فقد كتبت يوم 1991/3/7 .

تقول : «..... فى لحظات التاريخ الاستثنائى تنكشف الحقائق بطريقة مغايرة، تفصح الأشياء عن نفسها «ببراءة» قاسية ولكنها ضرورية . نومة

(1) أحمد ولد حبيب الله: مسيرة الصحافة الموريتانية إلى أين ؟ جريدة التنمية (عدد خاص) 1994 .

الكهف وأعيننا مرهقة فى مواجهة النور . وحتى لا نرهقها أكثر نحاول . العودة ،
لنواصل الاندماج فى أدوارنا التقليدية ... كل واحد منا يسير على طريقته
الخاصة : واحد بالقضاء والقدر ، وواحد بموازين القوى ، ومنطق الممكن
والمستحيل ، وثالث بالموعظة على طريقة الفارين من الزحف . ولكن الخرائط
القديمة قوضت إلى الأبد... .

11 - القصة القصيرة :

إن القصة القصيرة ببنائها الفنى ومقاييسها⁽¹⁾ النقدية وميزاتها لم تظهر فى
النثر الأدبى الشنقيطى إلا فى عقد السبعينات من هذا القرن بفضل الوعى السياسى
والثقافى وعودة البعثات الطلابية من الخارج وافتتاح المركز الثقافى المصرى عام
1965 الذى كون فرقة للتمثيل والمسرح وأصدر مجلة «الرسالة» المرقونة 1974 .
وفى عام 1969 دعا بعض الشباب إلى كتابة القصة القصيرة ونشرت فى مجلة
«المعلمين» المرقونة . ثم انشئت جمعية «أقلام الصحراء» التى تحولت إلى الرابطة
الموريتانية للأدب والفنون 1974 ثم إلى رابطة الأدباء الموريتانيين عام 1976 ،
ثم أنتظمت جريدة «الشعب» فى الصدور كما قلنا آنفاً، فاصبحت الفرصة مهيئة
لميلاد الأجناس الأدبية الحديثة فى هذه البلاد .

وأقدم قصة قصيرة عثرنا عليها هى قصة «الحمار التى كتبها 1970 إسم
ولد بيه عام 1988 ثم كتب قصة أخرى عام 1973 بعنوان «عشاء المؤمنين» ثم
مجموعة بعنوان «إليك وقد عز اللقاء» و «عنوانك» وزادى، التى كتبها الأستاذ
محمد فال بن عبدالرحمن (ولد 1956) ولا زال حياً، ومجموعة بعنوان «من
كرامات الشيخ» التى كتبها محمد ولد تتنا (ولد 1964) عام 1986 وهناك كتاب

(1) راجع البحث الق : : التجديد فى الأدب العربى بموريتانيا - للاستاذ الدكتور محمد ولد
عبدالحى ، جامعة تونس الأولى 1989 ، (بحث مرقون) .

آخرون نشرت لهم قصص قصيرة متعددة منهم : سيدينا ولد إسلم ومحمد كابر هاشم ومحمد ولد محمد على ومحمد ولد أخطانا وبات بنت البراء وخديجة بنت عبدالحى ومحمد الحسن وأخوه سعدنا ولد محمد المصطفى وطبعت لأول مجموعة «اعترافات الفتى عزيز» وفي القاهرة 1995 وأم كلثوم بنت أحمد التي كتبت مجموعة بعنوان : «مارية»، وخديجة بنت هنون وغيرهم وقد نشرت الشعب حوالى 150 قصة قصيرة على مدى 21 عاما منذ عام 1975 - 1994 .

12 - إن حركة فن الرواية : فى النثر الأدبى الموريتانى بطيئة مقارنة بالقصة القصيرة ولعل ذلك يعود إلى صعوبة كتابتها من ناحية وإلى انعدام النشر المحلى ولذلك لم ير النور منها إلا عدد أصابع اليد الواحدة ولكنها فى جملتها جيدة المستوى وهى : الأسماء المتغيرة والقبر المجهول أو الأصول للشاعر أحمد بن عبدالقادر (ولد 1941) ولا زال حيا وهما مطبوعتان وأحمد الوادى لماد العينين بن الشبيه (مطبوعة) والقنبلة لأحمد سالم بن محمد مختار (مطبوعة) ومدينة الرياح للأستاذ موسى ولد ابنو (مطبوعة) . علاوة على روايات كتبت بالفرنسية لهذا الأخير ولغيره .

13 - المسرحية :

نشأت المسرحية فى اليونان وانتقلت إلى إيطاليا وأوربا والشام والقاهرة بواسطة السورى مارون النقاش (1817 - 1855م) ثم أبو خليل القباني ويعقوب صنوع السوريين وقاد حركتها توفيق الحكيم ويوسف وهبى .

وفى بلاد شنقيط لم يظهر المسرح بصورته الفنية المقبولة إلا فى الثمانينات من هذا القرن رغم وجود ارهاصاته فى الألعاب الشعبية والأفراح كعبة الدبوس وإخفاء العروس والتقليد فى ليالى السمر ، وقد مرت المسرحية الشنقيطية بمراحل أربع على وجه التقريب⁽¹⁾ .

(1) راجع : التجربة المسرحية فى موريتانيا : إعداد أحمد سالم المختار السالم ، كلية الآداب والعلوم الإنسانية (جامعة نواكشوط) 1990 .

أولاً : مرحلة 56 - 1957 : ظهرت فيها حركة الشباب الموريتاني التي استغلت التمثيل المسرحي ، كما أنشئت فرقة «الكيكوطية» برئاسة هما فال (ت 1981) وكانت تمارس التهريج والإضحاك أساساً .

ثانياً : مرحلة 1957 - 1973 : وفيها قدمت مسرحيات في المدارس وقدمت إلى البلاد فرق كورية وفرنسية .

ثالثاً : مرحلة 1973 - 1986 : قدمت عدة مسرحيات هادفة مكتوبة منها : رقية بنت الناس المعلومه ، التي كتبها إسم ولد بيه (ت 1988) وقدمت في مهرجان الشباب الأول ، وانجزت فرقة المركز الثقافي المصري مسرحيات منها : رؤوس في السماء، وكتب محمد فال ولد عبدالرحمن مسرحيات منها : «وكيل الجمهورية، و «طريق القافلة، و «مذاكرت مفتش» .

رابعاً : مرحلة ميلاد النوادي والجمعيات المسرحية : 1986-1991 وأهمهما : جمعية غرناطة للثقافة والفنون التي قدمت 38 مسرحية وفازت بجائزة الامتياز في تونس 1989 عن مسرحيتها «بريق الصمغ العربي» التي كتبها محمد فال بن عبدالرحمن والاتحاد الوطني لمسرح الهواة الذي انجز كثيراً من المسرحيات والمهرجانات آخرها : مهرجان كأس عمدة نواكشوط لمسرح الهواة عام 1990 .

وكانت ولا زالت معوقات المسرح الشنقيطي قائمة منها البداوة وغياب المفهوم الفني للمسرح وندرة الخبرة والتكوين والكتابة والبنى التحتية (دور عرض) .

وخلاصة القول : أن النثر الأدبي الشنقيطي ما زال يعاني من ضياع الكثير منه ولكن الباقي اكتسب خصائص وقيماً فنية وتوسعت أجناسه بفضل الصحافة وجهود الأدباء الذين خلصوه من الصناعة اللفظية والتكلف وقربوه من الجزالة والرشاقة . وقد اعتنى الفن القصصي منه بالمضمون الاجتماعي الطاغى أكثر من الأسلوب الدرامي وجاء بعضه في ثوب . مواعظ معضدة بأدلة تؤيدها وآراء تود الدفاع عنها ؛ فتداخلت فيه المقالة والمقامة والرسالة ، فأخفق لأنه لم يستوعب

فنيات القص في الوقت الذي خلق فيه بعضه في فضاء الإبداع . وذلك بسبب أن هذا النثر عامة ما زال يسير على قدم واحدة هي الإبداع ويفتقر إلى قدم أخرى هي النقد البناء حتى يعتدل في مشيه ويتوجه الوجهة السليمة يأخذ شكله الفني مميزاته الأدبية المحلية والعلمية ويوم يأتي الله بذلك اليوم يصبح السؤال : هل تصبح موريتانيا أو بلاد شنقيط بلد المليون ناثر لا شاعر؟؟

شرح الشناقطة على ديوان غيلان منهج ابن ذى الخلّال نموذجاً*

محمد الأمين محمد محمود صهيب
أستاذ بجامعة نواكشوط

إذا كانت الدراسات التاريخية الجامعية وغير الجامعية* *المعلقة بتاريخ بلاد شنقيط عموماً لم تتمكن بعد من تغطية بعض الفترات ، رغم جدية بعض هذه الدراسات ، وتقادمها النسبي فإن السياق الذى اكتنف نشوء الدرس اللغوى خصوصاً ، وتطوره باعتباره ركناً أساسياً فى مناهج المحاضرة الشنقيطية العتيقة ما زال ، يتسم بالغموض والاستبهام فى كثير من جوانبه ، وما تزال الأسئلة الكبرى المطروحة بهذا الشأن بدون أجوبة حاسمة تشفى الغليل ، إذ لا نعرف على وجه

-
- * عبدالله العتيق بن ذى الخلّال ت 1342 هـ على الأرجح ، عالم لغوى جليل الشأن ، مدرس ، مؤلف له : شرح ديوان ذى الرمة : تم تحقيقه بكلية الآداب جامعة نواكشوط مجزءاً فى خمس رسائل للحصول على المتريز فى اللغة والآداب ما بين سنتى 1992-1996 :
- شرح شعر الشعراء الستة الجاهليين - مخطوط .
 - شرح المقصور والممدود ، حققه الأستاذ (المرحوم) سيدى بويّا بن عمر بالمدرسة العليا للتعليم 1983 .
 - شرح مطول على مثلث ابن مالك ، مخطوط .
 - شرح مختصر على مثلث ابن مالك ، مخطوط .
 - شرح على نظم ابن المرحل - مخطوط ، ذكره ابن حامد فى موسوعته (وهو مفقود) .
 - مقامات وأشعار : حققها محمد عبدالله بن محمد ، بكلية الآداب 1988 .
- أما صاحب الديوان المشروح فهو غيلان بن عقبة المعروف بذي الرمة ت 117 هـ .
- ** تم نشر ملخص عن هذا الموضوع فى مجلة التعليم التربوية عدد 29 يمكن الرجوع إليه .

الدقة والتحديد متى ، أو أين نشأ المكون اللغوي بالمحضرة؟ أو كيف تطور؟ أو أى مجالات الحقل اللغوى كان الأسبق؟ أو من هم الرواد الأوائل؟

إن المعطيات المتوفرة لدينا فى هذا المجال - على ضآلتها - غير متصلة الحلقات ، فمن الراجح لدى أغلب المصادر التاريخية المهمة بالموضوع أن النواة الأولى للمحضرة بهذه البلاد إنما تأسست على يد عبدالله بن ياسين (ت 451 هـ) فى حدود سنة 431 هـ⁽¹⁾ عندما أقام رباطا (زاوية) لأصحابه على الشاطئء الأطلسى الموريتانى لتعليمهم أمور الدين ، وإعدادهم للجهاد والفتوحات قبيل قيام الدولة المرابطية ، وأن أحد أمراء المرابطين وهو أبو بكر بن عمر (ت 480 هـ) تأثره فى هذا السبيل ، فكان الجهاد شغله الشاغل ، . وكان له مجلس علم يتصدره العلماء والقضاة النابهن بتلك الحوزة ...

وممن نهضوا بهذه الجانب التعليمى : أبو بكر بن محمد بن الحسن الحضرمى (489 هـ) وإبراهيم الأموى ، وأبو بكر الركاز ، وعبدالله جد الزينبيين⁽²⁾ .

أما الحلقة الثانية من تاريخ الثقافة والمعرفة بهذه المنطقة فلم تتضح معالمها إلا بعد انقراط عقد دولة الإسلام بالإنندلس ، وانبثاق اشعاعها العلمى ببر العدو الدنيا ، وخاصة فى بلاد السوس والمجابات الواقعة جنوبى المغرب الأقصى والأوسط .

وهكذا يسفر القرن الحادى عشر الهجرى عن المحضرة وقد احتضنتها الحواضر المعمورة وقتلذ كولاته وتيشيت ووادان وشنقيط ، وانتبذت لها مواقع مختلفة فى جنوب البلاد ، القبلة ، ووسطها ، متنقلة بتنقل أحياء البدو الرحل . ثم تتالى المد الثقافى خلال القرون اللاحقة ينتشر ويتجذر .

وكان الدرس اللغوى المحضرى فى القرن الحادى عشر أحد مواد علوم الآلة

(1) المختار بن حامدن : حياة موريتانيا ، ج 2 ، ط 1 ، الدار العربية للكتاب (1990) ، ص 5 .

(2) الخليل النحوى : بلاد شنقيط .. المنارة والرباط ، ط 1 ، تونس 1987 ، ص 65 .

المكاملة للعلوم الشرعية ، بما تتيح لطالب العلم من قدرة على تأصيل الأحكام واستيعابها واستنباطها والمقارنة بين مرجحات أصحاب المذاهب والنحل ، وقد ظهرت شروح أدبية محدودة في هذه الفترة على قصائد في المديح النبوى كلامية كعب بن زهير ، وبعض أشعار سيدى عبدالله بن رازكه ومحمد اليدالى (1) .

وفى بحر القرن الثالث عشر الذى يعتبر العصر الذهبى للثقافة العربية الاسلامية ببلاد شنقيط ظهرت المدارس اللغوية المختصة ، وانتشرت شروح الدواوين الشعرية ، وكان من أكثرها تداولاً وأوسعها انتشاراً : ديوان ذى الرمة غيلان وديوان الشعراء الستة الجاهليين .

الشروح الشنقيطية على ديوان ذى الرمة :

لم يحظ ديوان شعرى فى المحاضرة الشنقيطية بما حظى به هذا الديوان من تدارس وتعاط ، وقد تكون هذه الخطوة مستمدة من غزارة لغته البدوية ، ومضارعة بيئة البلاد يومه للبيئة التى يتحدث عنها غيلان ، وموضوعات شعره المحببة لدى طلاب المحاضرة الشنقيطية القديمة كالحديث عن قطع المقازات الهاذلة بواسطة عناق النجائب ودور الإدلاج بالعشى والتغليس بالإبكار ، وغزله العفيف الناصح بالحرمان والمعاناة ..

فضلا عن كونه مصدرا أساسيا من مصادر اللغة العربية فى المعاجم اللغوية القديمة : كلسان العرب لابن منظور ، والقاموس المحيط للفيروز آبادى وغيرهما من مصادر تراث العربية .

ومما يشى بتصدره الدرس اللغوى المتأدب كثرة شروحه الشنقيطية مما يعنى كثرة تدريسه فى المحاضر ، فمن التقاليد المحضرية الشائعة أن تتحول دروس الشيخ وأماليه إلى كتاب يشرف بنفسه على جمعه وترتيبه ، بمساعدة من بعض طلبته النابهين .

(1) محمد الأمين محمد محمود صهيب : مجلة التعليم عدد 20 ، ص : 159 - 165 .

وممن تصدوا لشرح أشعار ذى الرمة قديما (1):

- زيادة بن حامته الديمانى ت 1248 هـ .
- محمد بن سيد أحمد المالكى 1302 هـ .
- حبيب الله بن المقرئ الحسنى .
- عبدالله العتيق بن ذى الخلال اليعقوبى 1342 هـ .
- محمد بن عبدالله الرمضانى 1372 هـ .
- محمد سالم بن الشين الدكوجى . 1387
- الشيخ محمد عبدالله بن أحمدى الحسنى .

منهج ابن ذى الخلال فى الشرح والتفسير :

أولا : التبويب : يتأثر ابن ذى الخلال النهج الأكثر تداولاً بين شراح الدواوين ، ومؤداه أن يبتدىء الشارح بمقدمة عن أسباب التأليف ودواعيه ، ثم يشفعها بمهاد عن حياة الشاعر ، ثم يشرع فى شرح النصوص .

وهكذا بدأ عبدالله العتيق شرحه بمقدمة مقتضبة بين فيها أنه إنما ألف هذا الكتاب نزولاً عند رغبة ، بعض أحداث الزمان ، بهدف ضبط ألفاظ شرح غيلان حتى تكون بمنجاة من التحريف والتصحيف (2) . ومن البين أن الدافع الحقيقى تعليمى بالدرجة الأولى .

أما المبحث الثانى فكان عن حياة ذى الرمة وأخباره ، وكيف وقع فى أحابيل حب مية الأسر ، فأورد فى ذلك قصصاً وأخباراً ذات صلة بالتاريخ ، وبالأدب واللغة ، من شأنها أن تهئ المتعلم ذهنياً ونفسياً لتلقى النصوص الشعرية وتلقفها وتملى محاسنها ، ثم تنتقل به إلى القسم الثالث وهو شرح الشعر (بيت القصيد) .

(1) المختار بن حامدن (مصدر سابق ، ص : 60) .

(2) محمد محمود بن حبيب الله تحقيق الجزء الأول من شرح ابن ذى الخلال ، ص : 16 .

ثانيا : آليات الشرح والتفسير :

تتدرج الشروح الأدبية في إطار النقد التطبيقي أو التفسيري كما يسميه البعض، وهو يعتمد نهجا «فيلولوجيا» قوامه دراسة اللغة معجميا ونحويا، والتنقيب في الأساليب، والغوص على المعاني وتقديم الحجج والشواهد التعصديية، وتنقسم مناهج الشرح إلى أقسام متعددة أشملها وأكثرها استعمالا الشرح الجامع، وهو الذي يهتم بالمعنى المعجمي والسياقي ويتبع الإشارات التاريخية وأسماء الأعلام وهلم جرا. وهو المنهج الذي اعتمده ابن ذي الخلال، وإن كان الشغل الشاغل بالنسبة إليه ضبط اللفظ وتحديد هويته، وهو يتوسل بآليات متعددة، وفنيات مختلفة سبيلا إلى بلوغ مرامه من ضبط وتفسير، بعضها يتعلق ببنية اللفظ نفسه أو طبيعته، ومنها ما يتصل بالمعاني في مستوياتها المختلفة، ومنها ما هو منوط بالإشارات التاريخية والأعلام عموما.

أ - الجوانب المتعلقة بطبيعة اللفظ :

سبق أن نوهنا بتركيز الشارح على ضبط اللفظ بدقة، بوصفه غاية الشرح المستهدفة، يقول في مقدمة شرحه شعر ذي الرمة... وبعد فقد سأل منى أحداث الزمان أن أضع على قصائد غيلان تقييدا يمنعها التصحيف والتحريف...⁽¹⁾ وفي مقدمة شرحه شعر الستة... فتجاسرت عليه لحل ما تيسر من إشكاله وضبط أسمائه وأفعاله،⁽²⁾. ولتحقيق هذا الهدف يتبع عدة طرق إجرائية :

1 - تحديد حركات الحروف وصفيا (بالفتح .. بالكسر ..) غير مكتف بتشكيلها :

«أناة تلوث المرط منها بدعصة ركام وتجتاب الوشاح فيقلق ...

(1) المصدر السابق الصفحة نفسها .

(2) انظر مقدمة المؤلف شرح أشعار الستة الجاهليين .

المرط بالكسر الإزار، والدعصة بالكسر الرمل وركام بالضم بعضها فوق بعض والوشاح بالكسر ويضم القلائد، (1).

2 - قياس اللفظ المشروع بلفظ آخر أكثر شهرة وتداولها :

«كأن مطايانا بكل مفازة قراقير في صحراء دجلة تسبح

القراقير جمع قرقور كعصفور ضرب من السفن ...» (2).

3 - تأصيل اللفظ :

ونعنى به عزوه إلى إحدى القبائل إذا كان لهجة خاصة أو ذكر عدم فصاحة إحدى الروايات المسموعة فيه كتعليقه على لفظ دجلة في البيت السابق «ودجلة بالكسر وتفتح في غير الفصحى» .

4 - التدقيق في روايات النص :

وذلك بذكر الروايات المسموعة فيه وعزوها إلى أصحابها غالبا .

5 - تحديد رسم اللفظ :

وذلك عندما يلاحظ أن لفظا ما مشكل الكتابة كتعقيبه على كلمة «المعى» من قول ذى الرمة :

بصلب المعى أو برقة الثور لم يدع لها جدة مر الصبا والجنان

«... والمعى تكتب بياء» (3) .

(1) سلمى بنت محمد / تحقيق الجزء الثالث من شرح ابن ذى الخل ، ص: 38 .

(2) محمد محمود بن حبيب الله (م .س) ص: 78 .

(3) المصدر السابق ، ص: 18 .

6 - تحديد اللفظ عن طريق تحديد صيغته الصرفية :

كضبطه للفظ «مجادلة» من قول ذي الرمة :

تفادى شهود الزور عند ابن وائل ولا ينفع الخصم الألد مجادله
«المجادل بزنة اسم المفعول جادله» (1).

ب - الجوانب المتعلقة بالمعنى :

بعد ضبط اللفظ يتم شرحه معجميا وإرجاعه غالبا إلى أحد مصادره الأساسية
كلسان العرب ويرمز إليه بـ (س) أو القاموس المحيط ويرمز إليه بـ (ق) أو
غيرهما ، مكتفيا بالشرح المعجمي إذا لم يكن في المعنى تعقيد أو غموض ، وإلا
فسر الغموض وحدد الوظائف الإعرابية ، وأورد المعنى الإجمالي كما في النموذج
التالي :

ورعن بقد الآل قدا بخطمه إذا غرفت فيه القفاف الخواشع
.. فلاة رجوع الكدر أطلاؤها بها من الماء تأويب ومن روابع
«فلاة بدل كل من بعض وهو الرعن ، ورجوع مبتدأ خبره تأويب ، أى إتيان
القطا اقراخه فى رجوعه إليها من الماء تأويب ، أى إتيان ليلا، وأطلاؤها... جملة
حالية» (2).

ج - الجوانب المتعلقة بالوقائع والأعلام :

لابن ذى خلال اهتمام بتقصي هذه الجوانب وتتبعها ما عنت له ، فإذا
صادفه علم على شخص أو مكان وقف عند دلالاته اللغوية والاصطلاحية ، ففى

(1) محمد عبدالله بن المختار ، تحقيق الجزء الرابع من شرح ابن ذى خلال ، ص : 36 .

(2) سلمى بن محمد (مرجع سابق) ، ص : 24 .

مستهل حديثه عن ذى الرمة مثلاً نجده يقول : «ذو الرمة غيلان بن عقبة...
والرمة قطعة الحبل البالية» . وكتعريفه لـ «بلاد نجد» بقوله «النجد ما ارتفع من
الأرض ، وبلاد نجد ما يلي الحجاز ...» .

وهكذا إذن كانت شروح الشعر عند أساتذة المحاضر الشنقيطية تنسم بغزارة
المادة التراثية من قرآن وحديث وأشعار وحكم وأقوال مأثورة و تستجيب لمتطلبات
دارس اللغة ، فهي تجمع إلى التفسير اللغوي تعليم النحو والصرف والبلاغة
والأخبار، واستخراج المعانى إن فى المستوى المعجمى أو فى التحولات الدلالية
المتأتية من تصاقب الألفاظ جراء عملية النظم .

فهرس

- مقدمة 5
- المثقفون الشناقطة فى المشرق العربى 9
- حماء الله ولد السالم 9
- حضور أحمد بن الأمين الشنقيطى فى الحركة الأدبية واللغوية بمصر 29
- يحيى أحمد معلوم 29
- محمد محمود ابن التلاميذ الشنقيطى علاقاته ورجلته 37
- ماء العينين بن محمد الأمين 37
- تعقيب على بحث ماء العينين 59
- عبد الرحمن بن سيد محمد (حمان) 59
- جوانب من الصراع الفكرى فى بلاد شنقيط خلال القرن الثانى عشر (18م) 63
- دود بن عبد الله ولد الهاشم 63
- حول الأصول المشرقية اليمانية لصنهاجة الصحراء 83
- د. النانى ولد الحسين 83
- مسالك القوافل ودورها فى التواصل الثقافى بين طرفى الصحراء 95
- محمد مختار ولد السعد 95
- النثر الأدبى الشنقيطى ... نشأة وتطوراً 125
- أحمد بن حبيب الله 125
- شروح الشناقطة على ديوان غبلان 141
- محمد الأمين محمد محمود (صهيب) 141
- فهرس 149

إصدارات اتحاد الجمعيات الفلسفية العربية

- ١- محمد عبد الحى: التنظير النقدى والممارسة الإبداعية، منشأة المعارف، الإسكندرية، ٢٠٠١.
- ٢- الزواوى باغورة (إشراف): مدخل إلى فلسفة العلوم، دراسات ونصوص، منشأة المعارف، الإسكندرية ٢٠٠١.
- ٣- حسين الزواوى: الفلسفة الواصفة، مركز الكتاب، القاهرة ٢٠٠٢.
- ٤- حماد الله ولد سالم (إعداد): دور موريتانيا فى التواصل الفكرى المشرقى المغربى، منشأة المعارف، الإسكندرية ٢٠٠٢.
- ٥- محمد أخطانا: مقالة فى الفعل العربى، منشأة المعارف، الإسكندرية، ٢٠٠٢.
- ٦- محمد القارى: سيميائية المعرفة المنطقية مركز الكتاب، القاهرة، ٢٠٠٢.
- ٧- يعقوب ولد القاسم: الحداثة فى فلسفة هيجل، منشأة المعارف الإسكندرية ٢٠٠٢.

